جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۶۵	بابت ماہ جنوری ۱۹۷۲ء	شمارہ ۱

فہرست مضامین

مجلس ادارت

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی • مطبوعہ: یونین پریس دہلی • ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

شذرات

پاکستان کا مشرقی حصہ ٹوٹ کر اس سے الگ ہو گیا اور بنگلہ دیش کے نام سے ایک آزاد و خود مختار مملکت وجود میں آ گئی، برصغیر ہند و پاک کی تاریخ کا یہ نہایت ہی اہم واقعہ ہے، ایک لحاظ سے یہ واقعہ قیام پاکستان سے بھی زیادہ اہم ہے۔ اس واقعہ میں اُن لوگوں کے لئے عبرت کے کئی پہلو ہیں جنھوں نے اسلام کی غلط تعبیروں پر مطمئن ہو کر حق و انصاف کو رسوا کیا، اسلام کو اپنے ذاتی مفاد کے لئے استعمال کیا اور سادہ لوح عوام کو ایسے سخت قسم کے مذہبی تعصب میں مبتلا کر دیا کہ انھوں نے ہر سچی بات کو غلط اور ہر غلط بات کو حق سمجھا۔ افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ مغربی پاکستان کے لوگ اپنی افواج اور نظریات کی شکست فاش کے بعد بھی ہندوستان سے اپنی نفرت میں کوئی کمی نہیں کریں گے، اور اب بھی اسلام اور کفر کی باتیں کر کے سیاسی فضا کو مسموم بنائے رکھیں گے۔ 'پاکستانی اسلام' سے متعلق جو خبریں ہم کو ملتی رہتی ہیں، اور جو کچھ ہمیں معلوم ہے، ان کی بنا پر کبھی کبھی یہ خیال گذرتا ہے کہ اس برصغیر میں شاید اسلام کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ پاکستان کا خاتمہ ہو جائے۔ یہ خیال کسی غم و غصہ کی بنا پر نہیں آتا، بلکہ جب یہ خیال گذرتا ہے تو ہمیں تقسیم ہند سے پہلے کی شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ اور امام الہند مولانا ابوالکلام آزادؒ کی بہت سی باتیں یاد آتی ہیں، آج یہ حضرات زندہ ہوتے تو دیکھتے کہ جس دو قومی نظریے کی انھوں نے شدید مخالفت کی تھی اور آخر وقت تک کی تھی، کس طرح خود وہ اپنے تضادات اور اپنی چھپی ہوئی خوفناکیوں کی زد میں آ کر بنگلہ دیش میں دفن ہو کر رہ گیا۔

اس نظریے کے سبب، الاماں، کس قدر خون خرابہ، قتل و غارت گری، تباہی و بربادی! اور پھر ۲۵ برس کے اندر ہی اندر اس نظریے کی موت، اللہ تعالیٰ کی بے شمار نشانیوں میں سے یہ بھی ایک

نشانی ہے۔ کاش، لوگ حق وناحق کو سمجھیں اور اس کی قدرت کاملہ پر ایمان لائیں۔

بنگلہ دیش کے باسیوں نے کتنے ظلم سہے، کتنی مصیبتیں برداشت کیں، ان کے بوڑھوں، بچوں اور عورتوں نے کیا کچھ نہیں جھیلا، ۲۵ مارچ ۱۹۷۱ء سے لے کر ۱۶ دسمبر ۱۹۷۱ء تک مغربی پاکستان (جواب صرف پاکستان ہے) کے ظالم فوجیوں نے جس طرح حجاج بن یوسف کے مظالم کی تاریخ کو دہرایا، یہ سب باتیں ہم آج اس لئے کہہ رہے ہیں کہ ہم سب کو یہ یاد رہے کہ ظلم وستم سے حق کی آواز دبائی نہیں جاسکتی، بڑی سے بڑی ظالم اور طاغوتی فوجیں آزادی کی شمعوں کو بجھانے میں ناکام رہی ہیں، بنگلہ دیش کے لوگوں نے ہر طرح کی قربانی دے کر اپنی آزادی کا چراغ جلائے رکھا، ہندوستان کے لوگوں کی ہمدردیاں ان کے ساتھ رہیں، انھوں نے ان کی مدد کی، ان کے مہاجروں کے لئے اپنے دروازے کھول دئے، اور جب یحییٰ خاں نے اعلان جنگ کیا تو ہمارے جوانوں نے بنگلہ دیش میں داخل ہو کر پاکستانی فوجوں کو شکست دی، اور ڈھاکہ پر آزاد بنگلہ دیش کا پرچم لہرایا۔ ہندوستان کی فوج اور مکتی باہنی کی یہ فتح در حقیقت ان آدرشوں کی فتح ہے جن کے لئے یہ فوجیں لڑیں، جن کے لئے بنگلہ دیش کے لوگوں نے قربانیاں دیں اور جو ہماری سیاسی زندگی کی بنیاد ہیں، وہ آدرش ہیں جمہوریت، سیکولرزم، سوشلزم، اور وہ اعلیٰ انسانی قدریں جن کی خدمت ہم صدیوں سے کرتے آئے ہیں اور جنھیں تقویت ملتی ہے ہماری تہذیب اور مذہب سے۔ کتنا مبارک وقت ہے کہ آج ہم بنگلہ دیش کے سات کروڑ انسانوں کو انھیں آدرشوں اور انسانی قدروں کی خدمت پر آمادہ پاتے ہیں جو ہماری زندگی کا سرمایہ ہیں، ہماری ہیئت اجتماعی کی روح اور ہمارے روشن مستقبل کی ضمانت ہیں:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام

---

۱۷ دسمبر کی شام سے پاکستان میں یحییٰ خاں کے خلاف جو ابھی کل تک پاکستانی مجاہدین کے امیرالمومنین تھے، مظاہرے شروع ہوئے اور تشدد کے واقعات رونما ہوئے، ۱۹ دسمبر کو پاکستان ریڈیو سے معلوم

ہوا کہ راولپنڈی، لاہور اور پشاور میں مظاہروں نے لوٹ مار اور آتش زنی کی شکل اختیار کی اور انھیں دھشتناک مظاہروں کے جلوس میں ذوالفقار علی بھٹو پاکستان کے صدر اور چیف مارشل لا ایڈمنسٹریٹر بن گئے، بھٹو صاحب کی شخصیت سے کون ناواقف ہے۔ ان کے ہسٹریائی مزاج کا ایک ادنیٰ سا کارنامہ ابھی حال میں سیکیورٹی کونسل میں دیکھنے میں آچکا ہے، گفتار و کردار کسی لحاظ سے وہ پاکستان کی "اسلامی" مملکت کے سربراہ و صدر ہونے کے اہل نہیں، اس سے بڑی بدنصیبی کسی قوم کی اور کیا ہو سکتی ہے، لیکن اب ڈوبتے ہوئے "مجاہدین" پاکستان کی ساری امیدیں اسی تنکے سے وابستہ ہیں:

منحصر بھٹو پہ ہو، جس کی امید
ناامیدی اس کی دیکھا چاہئے

جیسا کہ ہماری ہر دلعزیز وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی بار بار کہہ چکی ہیں، ہم پاکستان کے عوام کی بھلائی چاہتے ہیں، ہم چاہتے ہیں کہ وہ عہد وسطی کی نیم مذہبی و نیم تاریخی اصطلاحوں کے گورکھ دھندوں سے نکل کر عہد جدید کے علمی و سائنٹفک تقاضوں کی کھلی فضا میں سانس لیں اور اپنے ملک کی ترقی کے لئے جدوجہد کریں، ہم دل سے خواہاں ہیں کہ ان کے جنگ پسند رہنما جنھیں وہاں کے مذہبی طبقے کے ایک بڑے حصے کی تائید حاصل ہے، ان تاریخی محرکات کو سمجھیں جو آج کی حقیقتوں کے پیچھے کارفرما ہیں اور جن کو نہ سمجھنے یا نظر انداز کرنے کی وجہ سے یہ حقیقتیں ان کے لئے بہت تلخ ہو گئی ہیں، اس برصغیر میں اس وقت ظلمت پسندی اور روشن خیالی کے مابین ایک فیصلہ کن جنگ لڑی جا رہی ہے، پاکستان کے اہل الرائے طبقہ کو یہ طے کرنا ہے کہ وہ کدھر ہیں، اگر وہ اپنی ظلمت پسندی پر اڑے رہے تو ان کے لئے سب سے بڑی وارننگ جس کے مضرات سے انھیں واقف ہونا چاہئے کہ یہ علامہ اقبال کی زبان میں ہے، یہ ہے:

" حذر، اے چیرہ دستاں، سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

پاکستان کے حساس طبقے کے افراد اور دانشوروں کو بنگلہ دیش کے دانشوروں سے بہت کچھ سیکھنا

ہے، ہم جانتے ہیں کہ پاکستان کے صاحب ضمیر شہریوں، ادیبوں اور شاعروں کی خاصی تعداد اس وقت جیل کی سلاخوں کے پیچھے ہے، اور قید و بند کی سختیاں برداشت کر رہی ہے، یہ لوگ پاکستان میں ایک امن پسند اور مہذب سماج قائم کرنے کا حوصلہ رکھتے ہیں، لیکن اس تعداد میں ابھی بہت اضافہ ہونا ہے، ابھی اس طبقہ کی مصیبتوں کے پتھروں کو اور بھاری ہونا ہے، انھیں مایوس نہیں ہونا چاہئے، ظلم کی اندھیری رات بہت سیاہ ہو جائے تو صبح بھی بہت قریب ہو جاتی ہے، ہمیں امید ہے کہ پاکستان میں جلد ہی آزادی اور دانشمندی کا آفتاب طلوع ہوگا، اور بنگلہ دیش کی طرح وہاں بھی انسان کی عظمت کے گیت گائے جائیں گے، اُن آدرشوں اور انسانی قدروں کی خدمت کے لئے لوگ آمادہ ہوں گے جو ہمیں بہت عزیز ہیں اور اس طرح بقول شاعر:

آملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک

آہ سیدین صاحب!

رسالہ کی کاپیاں پریس جا رہی تھیں کہ اس بڑے جانکاہ حادثہ کی خبر ملی۔ ۱۹ دسمبر کو کوئی سوا تین بجے دوپہر ہمارے ممتاز دانشور، مشہور ماہر تعلیم، مستند اہل قلم اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک نہایت شریف انسان، ڈاکٹر خواجہ غلام السیدین مرحوم کا انتقال ہو گیا، ۱۶ دسمبر کی شب میں مرحوم کو حوالی قلب میں تکلیف محسوس ہوئی، فوراً اسپتال پہونچائے گئے۔ ڈاکٹروں نے پوری توجہ صرف کی لیکن وقت آچکا تھا، ڈاکٹروں کی کوششیں رائگاں گئیں اور وہ اپنے پیدا کرنے والے سے جا ملے، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ۲۰ دسمبر کو صبح ۱۱ بجے جامعہ میں اس جگہ تدفین عمل میں آئی جہاں ڈاکٹر مختار احمد انصاری مرحوم، شفیق الرحمٰن قدوائی مرحوم، پروفیسر ہمایوں کبیر مرحوم، بریگیڈیر عثمان مرحوم اور حامد علی خاں مرحوم کے مزارات ہیں۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنی رحمت خاص سے نوازے، ان کے مراتب بلند کرے اور ان کے گھر والوں، عزیزوں اور دوستوں کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ آمین۔

پروفیسر محمد مجیب

پاکستان میری نظر میں

مجھے معلوم ہے کہ ہندوستانی مسلمان پاکستان کو اپنی نظروں سے دیکھے اور بتائے کہ اسے کیا نظر آرہا ہے تو پاکستانی فوراً کہیں گے کہ ہندوستان کی حکومت نے اس سے اس کی آنکھیں لیکر سرکار کی بنائی ہوئی آنکھیں لگادی ہیں، اب اسے وہی نقشہ دکھائی دے گا جو حکومت چاہتی ہے کہ وہ دیکھے۔ یہ ایک قدرتی بات ہے۔ پاکستان میں اظہار خیال کا حق صرف وہاں کی فوجی حکومت کو ہے، پاکستانی یہ کیسے مان سکتے ہیں کہ ہندوستان میں صورت حال اس کے خلاف ہوگی اور لوگ ہر بیان کو جو حکومت کی طرف سے جاری ہو، اپنے علم کے مطابق جانچتے اور اپنی جانچ کے نتیجے کو بے تکلف بیان کرتے ہیں۔ اگر اس بات کو ثابت کرنے کے لئے بیسیوں اخباروں کے مضمون پیش کیے جائیں اور ان میں ایسے اخبار بھی ہوں جن کے اڈیٹر اور مضمون نگار مسلمان ہیں تب بھی یہ اثر باقی رہتا ہے کہ ہندوستانی مسلمان اپنے ملک کے بارے میں کوئی اچھی بات کہے یا پاکستان کے بارے میں اچھی بات نہ کہے تو اس میں بھی ہندوستانی حکومت کا کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہوگا۔ خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ کا اشارہ اسی ذہنیت کی طرف ہے۔

ہندوستان اور پاکستان دونوں ملکوں میں ایسی جماعتیں آباد ہیں جن کی زبان اور تہذیب دوسروں سے کسی نہ کسی حد تک الگ ہے۔ ہندوستان میں اس اختلاف کو علانیہ تسلیم کرلیا گیا ہے اور طرح طرح کے حوالے اور تشبیہیں اور مثالیں دیکر یہ ذہن نشین کرایا جاتا ہے کہ اس اختلاف کی پشت پر ایک اتحاد بھی ہے جیسے شہریوں کی حق پرستی اور وطن دوستی میں ظاہر ہونا چاہیئے۔

بعض لوگ اختلاف کے حق پر زیادہ زور دیتے ہیں، بعض اتحاد کے فرض پر، بعض کو عیب زیادہ نظر آتے ہیں، بعض کو خوبیاں۔ کبھی کبھی اغراض کی کشمکش فساد اور تشدد کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ وطن دوستی کا عقیدہ رکھنے والے کم ہیں، پھر بھی یہاں کافر اور مردود کوئی نہیں ہے اور سبھی بدحال علاقوں کی آبادی کو غیر معمولی توجہ اور امداد کا حقدار مانتے ہیں۔ میں خود مرکزیت کا حامی ہوں اور علاقائی اختلافات کے ساتھ جس طرح رعایت کی جاتی ہے، اسے ملک کے لئے مفید نہیں سمجھتا۔ مگر میں یہ بھی مانتا ہوں کہ یہ رائے غلط ہو سکتی ہے، اس لیے دوسروں کو اسے ماننے پر مجبور نہ کرنا چاہئے۔

پاکستان میں شروع ہی سے زبان اور تہذیب کے اختلافات پر اسلام کا پردہ اس طرح ڈالا گیا کہ ان کا ذکر کرنا گویا اسلام کی سچائی پر شبہ کرنا تھا، اسی کے ساتھ وطن پرستی کے جذبے کو ہندوستان پر ہر ممکن الزام لگا کر تقویت پہنچانے کی کوشش کی گئی اور غیر ملکوں میں ہندوستان کی پاکستان دشمنی کا اس طرح چرچا کیا گیا کہ معلوم ہو کہ ہندستان اپنی طاقت کو صرف اس لئے بڑھاتا رہتا ہے کہ پاکستان کو نقصان پہنچا سکے، لیکن پاکستان میں اختلافات شروع سے تھے، جس کی سب سے نمایاں مثال یہ ہے کہ مشرقی پاکستان میں اردو کو رائج کرنے کی کوشش کی گئی اور بالکل ناکامیاب ہوئی۔ پنجابی، پشتو اور سندھی کے رائج ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ان تینوں کا اردو سے کسی نہ کسی شکل میں مقابلہ رہتا ہے۔ اسلام کا سہارا لے کر بے شک اتحاد قائم رکھا جا سکتا ہے، لیکن اگر اسلام کے معنے صرف یہ لئے جائیں کہ کافروں اور قادیانیوں اور بنگالیوں سے نفرت کرو، رب العالمین کو صرف پاکستان کا رب مانو، پنجابی فوجیوں کی حکومت کو اصلی اسلامی حکومت سمجھو اور جمہوریت، مساوات اور دستوری حکومت کو ہندوستان کی قائم کی ہوئی گمراہی کی مثال سمجھو تو یہ اسلام زیادہ عرصے تک سہارے کا کام نہ دے سکے گا۔ دراصل پاکستان کی آبادی ابھی تک اُس مالِ غنیمت سے فائدہ اٹھاتی رہی ہے جو ۱۹۴۷ء میں اسے ملا تھا۔ اختلافات تو اب نمایاں ہوں گے جب ملازمت، تجارت اور صنعت کے میدانوں میں باہمی مقابلہ ہوگا اور آبادی کے مختلف عناصر میں وسائلِ زندگی تقسیم کرنے کی

ضرورت ہو گی۔ مشرقی پاکستان میں مال غنیمت کم تھا اور وہ بھی بیشتر ان لوگوں میں تقسیم ہو گیا جنھیں بہاری کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے وہاں معاشی خودمختاری کا مطالبہ کیا گیا۔ مغربی پاکستان کا کوئی علاقہ اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا، وہاں وسائل کو پنجابیوں، پٹھانوں اور سندھیوں میں تقسیم کرنا ہوگا اور تقسیم کے معنے یہ ہوں گے کہ پنجابیوں نے اپنے حق سے زیادہ جو کچھ لے لیا ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ اور لینا چاہتے ہیں، اس سے وہ دست بردار ہو جائیں۔ اس سے بچنے کی صرف یہ ایک صورت ہے کہ پنجابی فوجیوں کی حکومت قائم رکھی جائے، اسی لئے میں سمجھتا ہوں کہ وہاں یہ حکومت کسی نہ کسی بہانے سے قائم رکھی جائے گی۔ میری اس رائے کے غلط یا صحیح ہونے کا ثبوت غالباً سال ڈیڑھ سال کے اندر مل جائے گا۔

پاکستان کے اندرونی معاملات میں کسی غیر کو دخل دینے کا حق نہیں ہے، لیکن اسلام کی تعلیمات کو پاکستان کا اندرونی معاملہ نہیں مانا جا سکتا، جب خود پاکستانی ساری اسلامی دنیا میں اس کا چرچا کر رہے ہیں کہ ان کی ریاست اسلامی ہے اور کافروں کے نرغے میں ہے پاکستان کی اسلامی ریاست کو قائم کرنے کی خاطر ہندوستان کے کئی کروڑ مسلمان قربان کیے گئے اور پاکستانی بیانات کے مطابق قربان کیے جا رہے ہیں۔ پاکستان کی مصلحتوں اور شاید دعاؤں کے باوجود یہ ایسے سخت جان ہیں یا خدا ان پر اتنا مہربان ہے کہ ان کی تعداد بڑھتی رہتی ہے، ملکی زندگی پر ان کا اثر کم نہیں ہوا ہے، غیر مسلموں میں ان کی تہذیب کے اچھے نمونے معیاری تہذیب کے نمونے مانے جاتے ہیں اور اگرچہ وہ پرانی عادت کے مطابق ہائے ہائے کرتے رہتے ہیں۔ ان کی تعداد کو دیکھتے ہوئے ان کی معاشی حالت پاکستان کے ان پناہ گزینوں سے بہتر ہی ہو گی جو یوپی سے گئے ہیں۔ بہر حال، ان مسلمانوں کو یہ سوال کرنے کا حق ضرور پہنچتا ہے کہ پاکستان جن دینی مقاصد کے لئے قائم کیا گیا تھا انھیں حاصل کرنے کی خاطر کتنی اور کیسی جدوجہد کی گئی ہے اور اسے جاری رکھنے کے لئے کیا کیا منصوبے ہیں۔ پاکستان کی ترقی کے بارے میں جو پبلیسٹی ہوتی ہے اس سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ جدید دور کے معیاروں کے مطابق پاکستان کے قدم آگے بڑھتے جا رہے ہیں، جو ہندوستانی

مسلمان اپنے رشتہ داروں سے ملنے کے لئے پاکستان جاتے ہیں وہ یہ تو بتاتے ہیں کہ غلہ سستا ہے، کپڑا افراط سے ہے، غیر ملکی اور خاص طور سے چینی مصنوعات سے بازار بھرے پڑے ہیں، ہر گھر میں ٹیلیویژن ہے، دولت ہے، فیشن کا ہر قسم کا سامان مہیا ہے۔ دین اور اخلاق کا ذکر نہ پاکستانی حکومت کرتی ہے نہ پاکستان کا مداح اور کبھی ان کا ذکر چھیڑا جائے تو جوابی حملہ یہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کی طرف سے جو سیکولر ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے اس میں بھی صداقت نہیں ہے۔ میں اسے تسلیم کرتا ہوں کہ اس دعوے میں جتنی صداقت ہونی چاہئے نہیں ہے، مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی سب اپنے اپنے مذہب پر قائم ہیں اور اسے چھوڑنا نہیں چاہتے۔ گویا ہندوستانی مسلمانوں کی طرف سے پاکستانی اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اپنا دین عزیز ہے، ہم اس کی خاطر نقصان اٹھانے پر تیار ہیں، لگر منافقت کو اپنا مسلک نہیں بنائیں گے۔ پاکستانی ہندوستان کے مسلمانوں کو چاہے جتنا حقیر سمجھیں اور ہندوستان سے چاہے جتنی نفرت کریں، مومن اور منافق کا فرق ان کے مٹانے سے مٹ نہیں سکتا اور منافق کا جو درجہ ہے وہ انھیں قرآن پڑھ کر معلوم ہو جائے گا۔

ہندوستانی مسلمانوں میں اب پہلے کے مقابلے میں دینی تعلیم کی طرف بہت زیادہ توجہ کی جانے لگی ہے۔ یہ غلط فہمی اب بھی ہے کہ دینی تعلیم کی زیادہ ضرورت غریبوں کو ہے اور صحیح قسم کی دینی تعلیم دینے والوں کی جو کمی پہلے تھی وہ اب بھی ہے، تعلیم یافتہ لوگوں کو اب ایسے مسلک کی تلاش ہے جو حالات سے مناسبت رکھتا ہو اور اندھی تقلید سے پاک ہو۔ اس کی وجہ سے غلطیاں ہوئی ہیں اور ہوتی رہیں گی مگر ایسی غلطیوں اور نقصانوں سے بچے رہنے کی امید رکھنا ایسا ہی ہے جیسے جنگ میں امید رکھنا کہ کوئی سپاہی زخمی یا ہلاک نہ ہوگا۔ پاکستان میں اس کا اہتمام کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے عمل اور اخلاق کی جانچ کرنے والے مسلمان ہی ہوں، غیر مسلم نہ ہوں اور اس صورت حال میں بڑے خطرے ہیں۔ اس میں سمجھا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں میں ہر خوبی موجود ہے جو غیر مسلموں میں نہیں ہے، خیالات کی یکسانیت پر اصرار کیا جاسکتا ہے، دینداری کے اظہار کو خاص طریقوں کا پابند کیا جاسکتا ہے، دلوں میں تنگی پیدا کی جاسکتی ہے، آزادی فکر سے محروم رکھنے میں جماعت کے قدامت پسند عناصر

کے ساتھ قانون اور حکومت کو شریک کیا جاسکتا ہے۔ یہ سب باتیں تو پاکستان میں نہ ہوں گی لیکن مجھے ایسے لوگوں کا علم ہے جنھیں خیالات کے اختلاف کی وجہ سے پاکستان چھوڑنا پڑا اور یہ بھی معلوم ہے کہ میری اپنی آزادی محفوظ ہے۔ غیر مسلموں کے ساتھ رہنے میں یہ بہت بڑا فائدہ بھی ہے کہ خلوص اور وفاداری بہ شرط استواری کی، مروت اور شرافت کی مختلف شکلیں سامنے آتی ہیں جن سے اپنی دینداری کو جلا دینے میں مدد ملتی ہے اور اسلام اور مسلمانوں کی کسی بھی خوبی کا اعتراف کیا جاتا ہے تو اس سے حوصلہ بڑھتا ہے۔

مجھے اپنی کتاب "انڈین مسلمز" کے سلسلے میں اس کی وضاحت کرنے کی ضرورت پیش آئی کہ مسلمان کسے کہا جاسکتا ہے اور تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ سارے ملک کے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو عقائد اور معاشرت کا اتنا فرق ہے کہ کوئی ایک تعریف تمام ہندوستانی مسلمانوں کے لئے صحیح نہیں ہوسکتی۔ پھر بھی اس کی ہمت نہیں ہوئی کہ کسی جماعت کو جو اپنے آپ کو مسلمان کہتی ہے اس کے عقیدوں یا رسموں کی بنا پر اسلام کے حلقے سے خارج کردوں۔ اب جو خبریں مل رہی ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ مشرقی پاکستان کی غریب آبادی کو اس کے عقائد، معاشرت اور لباس کی وجہ سے صرف اسلام نہیں بلکہ تہذیب کے دائرے سے خارج سمجھا گیا ہے، حالانکہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست ہونے کی بنا پر اخوت، مساوات اور اسلامی ہمدردی کا ایک اعلیٰ نمونہ بننا چاہیے تھا، لیکن دینی اور اخلاقی معیار کو جتنا بلند کرکے پاکستان کے حالات کو جانچیے اتنا ہی زیادہ پاکستان کے ایک ممتاز شاعر کا یہ مصرعہ یاد آتا ہے:

تم بھی اک اچھا سا رکھ لو اپنے ویرانے کا نام

(یہ مضمون آل انڈیا ریڈیو کے لیے ستمبر کے آخری ہفتے میں لکھا گیا تھا جو اکتوبر کی کسی تاریخ کو اردو یونٹ، اکسٹرنل ڈیویزن سے نشر کیا گیا۔ اس کے شکریے کے ساتھ یہاں شائع کیا جاتا ہے۔)

ابوجہل اور اس کا ٹولہ

ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ رسول اللہؐ کے مخالفوں میں سب سے پیش پیش، سب سے زبردست اور سب سے کٹر ابوجہل تھا، لیکن اس پر لعنت بھیج کر مطمئن ہو جانا کہ آخر میں اس نے اپنے کرتوتوں کی سزا پائی، صحیح نہیں۔ ابوجہل صرف ایک شخص ہی نہیں تھا، ایک ذہنیت کا مثالی نمونہ تھا جو اسلام کی اخلاقی قدروں کے لیے ایک مستقل خطرہ رہی ہے اور اس کے وسوسے شیطان کے وسوسوں سے بھی کچھ بڑھ کر ہیں۔ دشمن سے بچنے کے لئے بہترین تدبیر یہ ہے کہ ہم اچھی طرح سمجھ لیں کہ وہ کس کس طرف سے اور کن کن طریقوں سے حملہ کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے مجھے اکثر خیال آتا ہے کہ ابوجہل کی سوانح عمری لکھی جائے، تاکہ اس کی شخصیت کا ہر پہلو نظر کے سامنے آجائے اور ہر مسلمان کو معلوم ہو جائے کہ کون سے عیب ہیں جو اس میں پیدا ہو گئے تو وہ ابوجہل کا پیرو اور اس کے ٹولے کا رکن بن جائے گا۔

ابوجہل کو اپنے خاندان کے کارناموں، اپنی دولت اور اپنی حیثیت پر اتنا ناز تھا کہ وہ تکبر کا مجسمہ بن گیا، وہ اپنے قبیلے کی روایتی تہذیب کو زندگی کا سب سے اعلیٰ مسلک اور ان دینی اور اخلاقی قدروں کو جن کی تبلیغ رسول اللہؐ فرما رہے تھے، بہت ہی حقیر اور کچل دینے کے قابل سمجھتا تھا۔ رسول اللہؐ نے تیرہ برس تک ہر قسم کی تکلیف برداشت کرنے کے بعد مدینہ کو ہجرت کی اور وہاں ایک نظام قائم کیا، جس کی بنیاد خدا کے خوف اور اخلاقی قدروں کی خدمت پر تھی۔ ہم اس نظام کو موجودہ تصورات کے مطابق جمہوری کہیں یا نہ کہیں، اس کی بنیادی خصوصیت یہ تھی کہ اُولی الامر اپنے آپ کو جماعت کا خادم مانتا تھا اور اس سے ہر وقت باز پرس کی جا سکتی تھی۔ بنوامیہ کے برسرِاقتدار آنے کے بعد سے حاکم خادم کے بجائے مخدوم بن گئے اور ان سے کسی معاملے میں باز پرس کرنے کا سوال ہی نہ تھا۔ یہی حاکم اپنی مسلمان رعایا کو طرح طرح سے اس دھوکے میں رکھتے تھے کہ وہ اسلام کے محافظ اور علم بردار اور مبلغ

ہیں۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ ایسے مغرور، اقتدار پرست حاکم ابوجہل کے پیرو تھے یا قرآن اور سنت رسولؐ کے۔ کہنے کو تو کہا جا سکتا ہے کہ جہاں بھی مسلمانوں کی حکومت ہو وہ اسلامی حکومت ہے، لیکن ایسا تو نہیں ہونا چاہئے کہ اس اسلامی حکومت کے طریق کار کی جانچ نہ کی جا سکے، وہ محکوموں کو رائے دینے کے حق سے محروم کر دے اور اس بات کو زبردستی منوائے کہ "اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ" کا مطلب یہ ہے کہ چند فوجی افسر سفید و سیاہ کے مالک ہوں۔ پاکستان میں جمہوری حکومت ہوتی تو اس کی سالمیت کی بنیاد اخوتِ اسلامی اور اس سیاسی دوراندیشی پر ہوتی جو باہمی خیر خواہی پیدا کرتی ہے اور غیروں کی مداخلت اس کو کچھ نقصان نہ پہنچا سکتی۔ لیکن ملت اسلامی پر ابوجہل کی ذہنیت طاری ہو جائے، ابوجہل کے ٹولے کے لوگ اس کے حاکم مطلق بن جائیں اور کلمہ گو مسلمانوں کا قتل عام اس وجہ سے ضروری سمجھا جائے کہ وہ اپنے حق سے دست بردار ہونے پر راضی نہیں ہیں تو اور کیا ہوگا سوائے اس کے اس پر جنگ کا عذاب نازل ہو؟

۱۱ر دسمبر ۱۹۷۱ء

جہاد کی حقیقت

پیغمبر اسلامؐ نے مکہ معظمہ میں دین برحق کی تبلیغ شروع کی اور تیرہ سال تک وہ خود اور ان کے ساتھ اسلام کی دعوت پر لبیک کہنے والے ہر قسم کی تکلیف برداشت کرتے رہے، پھر آپؐ نے ہجرت کی، مگر اس کے باوجود وہ لوگ جو دین برحق کو کسی نہ کسی طرح نیست و نابود کرنا چاہتے تھے دشمنی سے باز نہ آئے اور آپؐ کو اور آپؐ کی چھوٹی سی کمزور امت کو میدان جنگ میں مقابلہ کرنے پر مجبور کر دیا۔ اسلام کے دشمنوں سے اس وقت لڑنا جہاد تھا، عبادت کا ایک طریقہ جس کا مقصد اسلام کو اس کے دشمنوں سے بچانا تھا، لیکن یہ جہاد فی سبیل اللہ تھا، مجاہد کے لیے شرط تھی کہ وہ ایسا مومن ہو جو خدا کی راہ میں خوشی سے جان اور مال قربان کرنے پر تیار ہو، قرآن کریم میں ایسے ہی مومنوں کو جہاد کا حکم دیا گیا ہے۔

خلفائے راشدین کے بعد مسلمانوں کے جو سیاسی حاکم ہوئے، ان میں اگر ہمت، حوصلہ، مصلحت اندیشی، رعایا کی خیرخواہی تھی تو اس کا ہمیں ضرور اعتراف کرنا چاہئے، مگر ان کی فوجی کارروائیوں کو جہاد کہنا اسلام کے ساتھ بڑی بے انصافی ہے۔ اس وقت اگر پاکستان میں دیندار مسلمانوں کی جمہوری حکومت ہوتی اور کوئی قوم اس پر اس وجہ سے حملہ کرتی کہ وہ مسلمانوں کی ریاست ہے اور حملہ کا مقصد اسلام کو مٹانا ہوتا تو جہاد کا ذکر کیا جا سکتا تھا، لیکن اگر فوجیوں کی استبدادی حکومت، جو آبادی کی اکثریت کو اس وجہ سے کچلنے پر تلی ہو کہ اس نے حکومت کی مرضی کے خلاف رائے دی ہے صرف اس بنا پر جہاد کا اعلان کر دے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوئی ہے تو یہ اسلام کے ایک مقدس فریضے کی صریحی توہین ہے۔ جہاد صرف فی سبیل اللہ ہو سکتا ہے، جنرل یحییٰ خاں کے اقتدار کو برقرار رکھنے کی خاطر نہیں ہو سکتا۔

اور یہ جو جنگ ہو رہی ہے کیسی قوموں کے درمیان ہو رہی ہے؟ ایک طرف ایک قوم ہے جس نے سیاسی اعتبار سے غیر مذہبی ہوتے ہوئے جمہوریت، مساوات اور عدل کے اصولوں کو اپنے دستور میں حکم کی حیثیت دی ہے، دوسری طرف ایک قوم ہے جس نے اپنے عمل میں انھیں اصولوں کو نظر انداز کر کے اپنے آپ کو فوجیوں کے ایک جتھے کے حوالے کر دیا ہے۔ ایمان کا اگر عمل سے کوئی تعلق ہے تو سوچئے کہ ایمان کدھر ہے، انسان کی انسانیت کا لحاظ کدھر، اخلاقی قدروں کی خدمت کا حوصلہ کدھر؟ اسلام میں مومن اور منافق کی تفریق اسی وجہ سے کی گئی ہے کہ خالی زبان سے کہدینا کافی نہ ہو، مسلم اور مومن ہونے کا دعویٰ وہی کر سکے جس کا عمل اس کے ایمان سے پوری طرح ہم آہنگ ہو، ہوتا یہ آیا ہے کہ منافق اپنی منافقت سے توجہ ہٹانے کے لیے جس کسی کے خلاف ہوتے ہیں اسے بے دھڑک کافر کہدیتے ہیں۔ آجکل پاکستان کی آبادی کو، جس کے پاس سرکاری ریڈیو اور اخباروں کے سوا اصل حالات معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، منافقوں نے اسی طرح مومن اور کافر کے پھیر میں ڈال دیا ہے۔ اس پھیر سے وہ تبھی نکل سکے گی جب وہ جان اور مال کو داؤں پر لگا کر اپنی استبدادی حکومت

ہاد کرے۔

۱۲ دسمبر ۱۹۷۱ء

اسلامی سیاست: کونوا قوّامین بالقسط

ن کی اس آیت ، کُونُوا قَوَّامِینَ بِالقسط ــــ الخ میں مومنوں کو ہدایت دی گئی ہے کہ
کریں ، اللہ کے گواہ بنیں ، چاہے اس میں اپنوں کی مخالفت کرنا پڑے ۔ یہ ہدایت
ضح ہے کہ مسلمانوں کو اس کی طرف توجہ دلائی جاتی تو استبدادی اور غیر ذمہ دار حکومتیں
ں پڑ جاتیں ، اس لیے فقہ کی کتابوں میں جو اسی استبدادی دور میں مرتب ہوئیں ، انھیں
گیا اور مسلمانوں کو ان کے ایک بنیادی سیاسی فرض سے بے خبر رکھا گیا ۔ اس زمانے
ہندوستان میں بہت جوش کے ساتھ اس مسئلہ پر بحث کی جا رہی تھی کہ ملت کا تصور
ہے یا وطن کا ، اس آیت کا ذکر نہیں کیا گیا ، ورنہ یہ بات صاف ہو جاتی کہ
سب العین انصاف قائم کرنا ہے صرف امت کے اندر نہیں بلکہ ساری دنیا میں ۔
تک ملت کے تصور کا تعلق ہے ، پارٹیشن کے بعد سے پاکستانی پروپگنڈے نے
یہ غلط فہمی پھیلائی کہ ہندوستان ہندوؤں کا ملک ہے ، اس میں صرف ہندو ہی
اب یہ معلوم ہو گیا ہے کہ پاکستانی حکومت کی نظروں میں مشرقی پاکستان ، جو
ہو گیا ہے ، اس کی آبادی بھی اس قابل نہیں تھی کہ اسے مسلمان سمجھا جائے ، اس لیے
نا بنگالی تھی اور وہ اس زبان کو چھوڑنا نہیں چاہتی تھی اور عادات اور رسوم اور
حاظ سے بھی وہ مغربی پاکستان کے "نیشن اپیل" اسلامی معیار پر پوری نہیں اترتی تھی ۔
ں کی بہبودی کا خیال کرنا ضروری سمجھا گیا اور اس کے ساتھ وہی برتاؤ کیا گیا جو مغرب کی
میں اپنی نو آبادیوں کی قوموں کے ساتھ کیا کرتی تھیں ۔ آپ کو یاد ہوگا کہ موجودہ جنگ کا
بوں سے شروع ہوتا ہے جو شیخ مجیب الرحمٰن نے پیش کئے تھے ۔ مطالبوں کا مقصد

صرف یہ تھا کہ مشرقی پاکستان کی آبادی کو اس کا حق ملے، صرف اس لیے نہیں کہ اکثریت اس کی تھی، بلکہ اس وجہ سے کہ اب تک وہ اپنے حق سے محروم رکھی گئی تھی۔ مغربی پاکستان کی فوجی حکومت کی طرف سے اس کا جواب وہ قتل عام تھا جس سے بچنے کے لیے لاکھوں مرد، عورتیں اور بچے ہندوستان میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے اور خانہ جنگی کا ایک سلسلہ شروع ہوا جس کا نتیجہ مکتی باہنی اور بنگلہ دیش کی آزاد حکومت ہے۔

انصاف قائم کرنے کے اسلامی اصول پر عمل کرنا ہندوستانی حکومت کے حصے میں آیا اور جب یقین ہو گیا کہ دنیا کی طاقت ور قومیں اس نیک کام میں شریک ہونے پر تیار نہیں ہیں تو بنگلہ دیش کی آبادی کو ظلم سے بچانے کی یہی ایک تدبیر تھی کہ وہاں کی آزاد حکومت کو تسلیم کیا جائے اور مغربی پاکستان کی فوجوں کو شکست دیکر اس آزاد حکومت کو موقع دیا جائے کہ وہ اپنے ملک میں عدل، انصاف کا بول بالا کر سکے۔ آج نہیں تو کل دنیا کی تمام انصاف پسند قومیں بنگلہ دیش کی آبادی کے انسانی حقوق کو تسلیم کریں گی۔

۱۴ دسمبر ۱۹۷۱ء

(ابوجہل اور اس کا ٹولہ، جہاد کی حقیقت اور اسلامی سیاست: کونوا قوامین بالقسط وہ مختصر بیانات ہیں جو ہند پاک جنگ کے زمانے میں دئے گئے اور ایکسٹرنل ڈیویژن اردو یونٹ سے نشر ہوئے۔ ریڈیو کے شکریے کے ساتھ یہ تینوں بیانات ماہنامہ جامعہ میں شائع کیے جا رہے ہیں۔)

آمیر عارفی

وحید الدین سلیم کے تنقیدی نظریات

وحید الدین سلیم نے اپنی علمی زندگی کا آغاز صحافی کی حیثیت سے کیا اور ناموری بھی حاصل کی، لیکن آج ہم انھیں ایک ادیب کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ وہ عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد میں اردو کے پروفیسر بھی رہے۔ اسی زمانے میں انھوں نے ترجمے کے کام کے سلسلے میں وضع اصطلاحات پر محققانہ کام کیا۔ گو اس وقت ان کے اصولوں کو جامعہ عثمانیہ کے دارالترجمہ کے ارکان کی تائید حاصل نہیں ہوئی۔ لیکن آج جبکہ سماج اور زبان دونوں کا مزاج بدل چکا ہے سلیم کے نقطۂ نظر کا صحیح اندازہ ہوسکتا ہے۔ اگر عربی پر زیادہ زور دینے کے بجائے سلیم کے اصولوں کی پیروی کی جاتی تو آج جو کام "ترقی اردو بورڈ" کی اصطلاحات کمیٹیوں کو کرنا پڑ رہا ہے، وہ بڑی حد تک آسان ہوجاتا۔ سلیم کے اس علمی کارنامے کا تعارف ان کی مشہور و مستند تصنیف "وضع اصطلاحات" سے ہوتا ہے۔

وحید الدین سلیم نے ادبی رسائل کی ادارت کے زمانے ہی سے تنقیدی مضامین کا سلسلہ شروع کردیا تھا۔ بعد میں انھوں نے تنقید پر خصوصی توجہ کی۔ وہ اپنے دور میں، جبکہ ہماری تنقید نئے اصولوں سے پوری طرح آشنا نہ تھی، انگریزی سے براہ راست واقفیت اور ادب کے عرفان کی بنا پر ایک اہم ناقد مانے جاتے تھے۔

سلیمؔ ہماری تنقیدی روایت کی ایک اہم کڑی ہیں۔ اس لئے ان کے مضامین کی روشنی میں ان کے خیالات اور نظریات کا جائزہ لینے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ ان پر سرسید اور حالی کا

اثر کتنا گہرا رہا ہے۔ انھوں نے اپنی زندگی کا آغاز سرسید کے ادبی مددگار کی حیثیت سے کیا، اور برسوں سرسید کے ساتھ رہے، یہی وجہ ہے کہ سرسید کی مقصدی تحریک اور حالی کی تحریک "اصلاحِ شاعری" کے گہرے اثرات ان کی تحریروں میں ملتے ہیں۔

سلیم کی ادبی تربیت جس ماحول میں ہوئی اس کا لازمی تقاضا یہ تھا کہ وہ بھی اردو ادب کی اس وقت کی حالت کی اصلاح کے کام کو آگے بڑھائیں۔ حالی سے انھیں بے انتہا عقیدت تھی۔ انھوں نے حالی کے مشن کو ایک سچے شاگرد کی طرح فروغ دیا۔

ادب کے سلسلہ میں انھوں نے کئی مضامین لکھے۔ ان مضامین سے ان کے نظریۂ شعر و ادب اور ان کے تنقیدی شعور کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

سلیم نے تنقید پر مستقل کتاب نہیں لکھی، اور نہ اصولِ تنقید پر مسلسل مضامین لکھے۔ اس کے باوجود ان کے مضامین میں ان کا تنقیدی شعور کارفرما نظر آتا ہے، اور اسی سے تنقید میں ان کا نمایاں مقام متعین ہوتا ہے۔ انھوں نے وقتاً فوقتاً مختلف اصنافِ ادب کی اصلاح پر جو کچھ لکھا وہ "افاداتِ سلیم" کی صورت میں شائع ہوچکا ہے۔ ان مضامین کی تنقیدی اہمیت یہ ہے کہ ان کے توسط سے سرسید اور حالی کے تنقیدی اصولوں کی نئی جہت میں توسیع ہوتی ہے۔

سلیم ناقد ہونے کے ساتھ ساتھ انشاپرداز اور شاعر بھی تھے۔ انھوں نے قومی اور ملی موضوعات پر سینکڑوں نظمیں لکھیں۔ وہ نیچرل شاعری کے دلدادہ تھے۔ اس جہت میں بھی انھوں نے حالی کے مشن کی تکمیل کی۔ گو شاعر کی حیثیت سے ان کا کارنامہ وقیع نہیں، لیکن اردو نظم کی تشکیل میں ان کی نظموں کی تاریخی اہمیت کو کسی طرح نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ موضوعاتی اور مسائلی شاعری کے اولین نمونے ان کی نظموں میں ملتے ہیں۔

سلیم نے زبان کے مسئلہ پر خاص اہم بحث کی ہے وہ ادب کو قومی اتحاد اور یک جہتی کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے، ان کی وسیع النظری کا اندازہ "مشترک زبان اور قومیت" کے مسئلہ سے متعلق بحث سے لگایا جاسکتا ہے۔

تسلیم اردو کی ترقی میں اہل زبان کو روڑا سمجھتے تھے۔ انھوں نے اپنے مضامین کے ذریعہ زبان کو دہلی اور لکھنؤ کی قید سے چھٹکارا دلانے کی کوشش کی۔ زباندانی کے دعوے دار اور قدامت پسند اساتذہ کے خلاف انھوں نے جو قلمی جہاد کیا وہ ان کا سلسلہ ادب کی آنے والی مقصدی تحریکوں اور زبان کے نئے تجربوں سے جوڑ دیتا ہے۔

تسلیم ادب و شاعری کا اہم جز ملکی اور قومی خصوصیات کو سمجھتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون "ہندوستان کی عام زبان" پر اظہار خیال کرتے ہوئے عربی، فارسی اور سنسکرت سے بوجھل ہو جانے والی زبان پر سخت تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ہندی ادب میں سنسکرت الفاظ کا ذخیرہ کثرت سے شامل ہے اور اردو ادب میں عربی الفاظ کا ذخیرہ ــــــ یہ دونوں ادب طلبا کے لئے بلاشبہ تاریخی حیثیت سے کارآمد ہوں گے، مگر زمانۂ حال میں شاعروں اور انشا پردازوں کو ان کی تقلید نہیں کرنا چاہیئے۔"[1]

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شاعروں اور ادیبوں کو سنسکرت اور عربی کی غیر ضروری حکمرانی سے خبردار کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ قومی اتحاد کے لئے مشترک زبان کو ضروری خیال کرتے تھے۔ اسی نقطۂ نظر سے اردو والوں کو انھوں نے یہ رائے دی تھی:

"ہم ایک ایسا جدید ادب اپنی زبان کے سانچے میں ڈھال لیں جس کی رنگا رنگی اور دل فریبی دیکھنے کے لئے اول ہندوستانیوں اور پھر یورپ کے باشندوں کی گردنیں اٹھتی نظر آئیں۔ مبتذل اور عامیانہ خیالات جب تک ہمارے ادب کی سطح پر تیرتے رہیں گے، اندرونی اور بیرونی فطرت کے نئے تجربے، ہماری زبان میں اتارے نہیں جائیں گے، جدید معلومات کی سوئیں جب تک ہماری ادبیات میں گھولی نہیں

۱۔ افادات تسلیم، "ہندوستان کی عام زبان" صفحات ۲۔۳

جائیں گی، حب وطن کے جذبات ہمارے کلام کا اصل عنصر نہ بن جائیں گے، یہ امید نہیں رکھنی چاہئے کہ ہمارے تمام اہل وطن، ہماری زبان وادب کو اپنی زبان خیال کریں گے[1]۔"

اس طرح سلیم نے اس انحطاط پذیر ذہنیت کی نشاندہی کی ہے جو ادب اور زبان کی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ تھی۔ چند فرسودہ اور ازکار رفتہ خیالات کو ادب کا لازمی جز قرار دینے والے یہ شعور بھی نہ رکھتے تھے کہ محض روایت کی پرستش بڑا تو کیا معمولی درجہ کا ادب بھی پیدا نہیں کرسکتی۔ اس میں ڈھنگ سے نقالی کرنے والے بھی نہیں تھے۔ اس لئے سلیم نے اس روایتی تقلید کے خلاف آواز بلند کی اور "ہندوستانیت" کو ادب کا لازمی عنصر بنانے کا مشورہ دیا۔ زبان کے رسمی معیاروں کو نظر انداز کرتے ہوئے سنسکرت اور عربی الفاظ کے بجائے عام بول چال کے ہندی الفاظ کو شاملِ زبان کرنے کا مشورہ اس عہد میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس سے سلیم کا یہ مقصد تھا کہ اردو صحیح معنی میں مشترکہ زبان کا درجہ حاصل کرلے اور قومی اتحاد کا ایک ذریعہ بن جائے۔

زبان کے ساتھ ساتھ وہ شاعری اور ادب میں بھی تبدیلی چاہتے تھے۔ وہ شاعری میں عربی بحروں کو ناکامی تصور کرتے تھے، کیونکہ ان بحروں کی موسیقی، عرب موسیقی کے مطابق ہے اور ہم عربی موسیقی سے ناآشنا ہیں، اس لیے وہ ہندی بحروں کو اپنانے کا مشورہ دیتے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ "اردو شاعری میں وہ بحریں استعمال کی جائیں جو ہندی عروض میں ہیں جو اس ملک کی موسیقی کے مطابق ہیں[2]۔"

سلیم صرف شاعری کی زبان میں تبدیلی کے خواہاں نہیں تھے بلکہ وہ ادب کے ہر شعبہ پر "ہندوستانیت" کی حکمرانی دیکھنے کے متمنی تھے۔ افسانوں کی زبان پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ ہندوستان کی عام زبان ــــ سلیم ــــ ص ۲۴

۲۔ ہندوستان کی عام زبان ــــ سلیم ــــ ص ۲۹

"اردو نثر میں ایسے افسانے لکھنا چاہیئے جن میں "ہندوستانیت" کا عنصر زیادہ ہو، اور ان کی زبان عام فہم ہو، اور واقعات و اشخاص اسی سرزمین سے تعلق رکھتے ہوں۔ نیز اس ملک کی خصوصیات کی جھلکیاں ان میں جا بجا نظر آئیں، اور اہلِ ملک کی زندگی اور معاشرت کے مناظر بھی مطالعہ کرنے والوں پر آئینہ ہو جائیں[1]۔"

یہ خیالات اپنی جگہ بہت اہم ہیں۔ مولانا وحید الدین سلیم کی دور رس نگاہیں رسم الخط کی مشکلات کا بخوبی اندازہ کر چکی تھیں، اس لیے سلیم صرف زبان کی تبدیلی سے مطمئن نہیں ہو جاتے، بلکہ وہ رسم الخط میں بھی تبدیلی چاہتے تھے۔

"اردو زبان کے رسم الخط کو ایک ایسے سانچے میں ڈھالنا چاہیئے کہ جو کچھ لکھا جائے، صحیح پڑھا جائے، اور بے تکلف پڑھا جائے۔ لفظوں کی تحریر، اس زبان کے تلفظ اور لب و لہجہ کے مطابق نہیں ہونی چاہیئے، جس سے کہ وہ ہماری زبان میں منتقل ہوئے ہیں، بلکہ ہر لفظ کی تحریر اس طرح ہونی چاہیئے جس طرح کہ ہم بولتے ہیں[2]۔"

رسم الخط کے مسئلہ پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے سلیم نے لسانی نقطۂ نظر سے یہ واضح کیا ہے کہ ایک ہی آواز کو ادا کرنے کے لئے کئی حروف ہماری زبان میں رائج ہیں، ان کے بجائے ہم ایک ہی حرف کو مختلف آوازوں کے لئے استعمال کریں تو زبان عام فہم اور رسم الخط آسان ہو جائے گا۔ اصلاح رسم الخط کے سلسلہ میں سلیم کے خیالات کو اب بھی عملی جامہ پہنایا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اس مسئلہ پر ٹھنڈے دل و دماغ سے غور کیا جائے۔

مولانا سلیم پر حالی کے تنقیدی نظریوں کی گہری چھاپ ہے، لیکن وہ غزل کے سلسلہ میں حالی کی رائے سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ غزل مسلسل خیالات کی متحمل نہیں

۱۔ ہندوستان کی عام زبان ـــــ سلیم ـــــ ص ۳۳

۲۔ ہندوستان کی عام زبان ـــــ سلیم ـــــ ص ۳۱۔ ۳۰

ہوسکتی، کیونکہ اس کی خوبی یہ بتائی گئی ہے کہ اس کا ہر شعر اپنی جگہ فنی اور جذباتی وحدت کا حامل ہوتا ہے، اس لیے مسلسل خیالات نظم کرنا غزل کے مزاج کی خلاف ورزی ہے جب کہ ہر شعر کا مضمون جدا، ہر خیال کی کیفیت مختلف ہوتی ہے تو غزل مسلسل خیالات کے بار کو برداشت نہیں کر سکتی۔

حالی اور سلیم میں فرق یہ ہے کہ حالی فارم کی تبدیلی پر زور نہیں دیتے، بلکہ وہ مواد اور موضوع کی تبدیلی کو زیادہ ضروری سمجھتے ہیں جب کہ سلیم، فارم کی تبدیلی کو بھی بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ حالی کے مقابلے میں جدید شعری تصور سے زیادہ قریب نظر آتے ہیں۔ انھوں نے فارم کو خیال کا تابع قرار دیا، خیال کے ساتھ فارم بدلتا ہے اور فارم کی تبدیلی موضوعات کو، نئے انداز میں برتنے کا نتیجہ ہوتی ہے، لکھتے ہیں:

"یہ شاعری نہیں بلکہ قافیہ پیمائی ہے، شاعری کسی ذاتی خیال کو یا اپنی کسی ذہنی کیفیت کو بیان کرنا نہیں چاہتی، بلکہ ہر قافیہ جس خیال کے اظہار کو مجبور کرتا ہے، بے پروائی سے اس کو باندھ دیا جاتا ہے[1]۔"

سلیم غزل کو قافیے کے سہارے آگے بڑھانے کے مخالف ہیں، وہ غزل میں نئے خیالات وجذبات کی نمائندگی کو پسند کرتے ہیں۔ غزل کی ہیئت اور اس کے پٹے ہوئے موضوعات میں تبدیلی کے لئے اصرار کرتے ہیں۔

مولانا سلیم، ادب وشاعری کو زندگی کا آئینہ سمجھتے تھے، یہ اس دور میں نئی بات تھی۔ اسی خیال نے ان کے تنقیدی تصورات میں انفرادیت پیدا کر دی تھی۔ وہ زبان وادب کو عصری حیثیت سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے تھے۔ سلیم کے خیال میں ادب وشاعری کو اپنے ملک کے تاریخی، جغرافیائی تہذیبی اور معاشرتی احوال کا عکاس ہونا چاہیئے۔ اس سلسلے میں وہ عربی شاعری سے بحث کرتے

۱۔ ہندوستان کی عام زبان ـــــ سلیم ـــــ ص ۴۶

ہوئے، اس کی خصوصیات کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ بات خاص طور سے ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ ہر ملک کی شاعری اس کے مخصوص حالات کی آئینہ دار ہوتی ہے، لیکن اردو شاعری میں ہندستانی پن کی بو باس نہیں ملتی حتیٰ کہ ہماری شاعری اور ادب میں جو تشبیہیں اور استعارے استعمال کیے جاتے ہیں، وہ بھی ایران اور عرب سے مستعار ہیں۔ اگر ہم اپنے ادب کو اعلیٰ ترین ادب بنانا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ ہم اپنے ادب کو ہندوستانی رنگ و روپ اور خد و خال سے آشنا کریں۔ بصورت دیگر اردو ادب ہمارا ہوتے ہوئے بھی ہمارا اپنا نہ ہوگا۔

مولانا سلیم اپنے مضامین میں روح عصر پر زیادہ زور دیتے ہیں کیونکہ وہ شاعری کو قافیہ پیمائی نہیں سمجھتے، بلکہ زندگی اور سماج سے اس کے رشتے کو استوار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اردو ادب و شعر کی دنیا کو فارسی، عربی اور سنسکرت کے غالب اثرات سے دور رکھنا چاہتے تھے، اور ہندی سے قریب دیکھنے کے متمنی تھے۔

سلیم کی تنقید ترقی پسندانہ بنیادوں پر قائم ہے، انھوں نے اردو میں پہلی مرتبہ ادب و شاعری کو ہندوستانی رنگ و روپ میں دیکھنے کی جرأت کی۔ ملکی، قومی خصوصیات اور مشترک زبان کی اہمیت کی طرف توجہ مبذول کرائی، اور اس کی افادیت کا احساس دلایا۔

سلیم کا سب سے بڑا کارنامہ اصول "وضع اصطلاحات" بھی ایک طرح، ان کے تنقیدی کام ہی کا حصہ ہے، انھوں نے ادب و شعر کے لئے جن خطوط پر سوچا، اور جن کو اپنی ادبی تنقید کا اصول متعارفہ مانا، ان ہی کی بنیادوں پر وہ اصطلاحات بھی وضع کرنے کے حامی تھے۔ وہ جانتے تھے کہ اگر اردو کو علمی زبان بننا ہے تو اسے عربی، فارسی اور سنسکرت کے جابرانہ تسلط سے اپنے آپ کو آزاد کرنا ہوگا۔

وحیدالدین سلیم، جدید لسانیات سے گہری واقفیت نہ رکھتے ہوئے بھی اپنی زبان کے گہرے اور وسیع مطالعے کی بنیاد پر جن نتیجوں تک پہونچے، وہ ان کی جرأت فکر، وسعت نظر

اور بالغ ذہنی کا ثبوت ہیں۔ آج جب کہ اردو والوں کو یہ موقع ملا ہے کہ وہ اپنی زبان کو ایک بار پھر علمی زبان کا درجہ دینے کی سعی کر سکتے ہیں، اور اس سلسلے میں انھیں حکومت کی امداد بھی حاصل ہے تو ضروری ہے کہ مجتہدین زبان و ادب کے کارناموں کا ازسرِنو جائزہ لیں اور ان کی وہ خدمات یاد کریں جو عرصہ سے نقش دنگار طاقِ نسیاں تھیں۔

سلیم کی تنقیدی بصیرت اپنے دور کے ادبی مزاج کی شناسا تھی، ان کا لسانی اور علمی اجتہاد، خصوصًا اصطلاحات کے سلسلے میں ان کے اصول، ہمارے زمانے کی ضرورتوں کو پورا کرنے میں بھی ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں۔

پروفیسر مولوی وحید الدین سلیم

ولادت : ۱۸۶۷ء　　　　وفات : ۱۹۲۸ء

پروفیسر سلیم ایک بلند پایہ ادیب اور زبردست شاعر تھے، طبیعت میں بلا کی تیزی اور جودت تھی، تفہیم کا طریقہ نہایت پر اثر اور دلنشیں تھا۔ ان کی تحریر اور تقریر موثر، مدلل اور زوردار ہوتی تھی، ان کی نثر اور نظم دونوں میں پاکیزگی، متانت، سادگی، رنگینی، شائستگی اور روانی پائی جاتی ہے، ان کا انداز اچھوتا اور عنوانات نئے ہوتے تھے۔ حالی اور اقبال کے درمیان کی کڑی تسلیم کئے جاتے ہیں۔ جامعہ عثمانیہ کے طلبہ میں اردو ادب کا سچا شوق پیدا کرنے میں ان کا بہت بڑا حصہ ہے، اردو میں علمی اصطلاحات بنانے کی گتھی کو انھوں نے ہی سلجھایا۔

(افادات سلیم)　　　　شعیب حزیں

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

ڈاکٹر طٰہٰ حسین

(عصر جدید کے ایک بڑے ناقد اور مفکر)

(۲)

یہ واقعہ ہے کہ جو لٹریچر ہندوستان پہونچا ہے اس میں طٰہٰ حسین کے خلاف کچھ نہیں ملتا۔ بلکہ وہ ان کی موافقت والی کتابیں ہیں جو ہم کو ملتی ہیں یہاں ان کی چند آراء پر "تنقیدات طٰہٰ حسین" کی مدد سے تنقیدی خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے۔

طٰہٰ حسین نے امرؤالقیس کی شاعری کو اسلامی دور کی جعلی شاعری بتایا ہے جو مختلف قبائل کی عصبیت کے نتیجہ میں ظہور پذیر ہوئی۔ وہ امرؤالقیس کے معلقہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ قرآنی زبان میں ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ فرزدق کی شاعری اور امرؤالقیس کی شاعری باہم بالکل ہم آہنگی کا ثبوت پیش کرتی ہے اس لئے یہ سب کلام دراصل فرزدق کا ہے۔ مذکورہ اعتراضات امرؤالقیس کی شاعری کو رد کرنے کے لئے قطعًا ناکافی ہیں، اولاً تو یہ امر خود ہی ناقد پر ایک پھبتی بن جاتا ہے کہ معلقہ قرآنی زبان میں ہے حالانکہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ رہ گیا شاعر کے کلام کی فرزدق سے مشابہت تو اس طرز کی مشابہت تو بہت عام ہے خصوصًا شعراء میں اتباع کرنے کا عام رواج ہے۔ ممکن ہے کہ طٰہٰ حسین کے خیال کے برعکس فرزدق جو بعد میں پیدا ہوا اس نے امرؤالقیس کا اتباع کیا ہو بلکہ قرین قیاس بھی یہی ہے۔ بارودی نے ابونواس کا اتباع کیا، شوقی نے بحتری کا، ابوتمام نے بشار کا، نصیب نے فرزدق کا۔ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ

مصنفہ محمد رباب جلد اول صفحہ ۶۰ تا ۱۲۹ پر مصنف نے وہ قصائد درج کئے ہیں جو مختلف شعراء کے بالکل ایک جیسے قصائد ہیں۔ ان میں جاہلی، مخضرمی، اسلامی اور عباسی شعراء شامل ہیں[1] ۔ اس سے یہ دلیل قطعاً باطل ہو جاتی ہے کہ مشابہت کو جعل سازی کی دلیل ٹھہرایا جائے۔

علقمہ اور امرؤ القیس میں بحث ہوئی کہ کون زیادہ بڑا شاعر ہے، امرؤ القیس کی بیوی اس معاملہ میں حکم مقرر ہوئی، دونوں نے گھوڑے پر قصائد کہہ کر سنائے تو اس نے فیصلہ علقمہ بن عبدہ کی فضیلت کے حق میں کیا۔ اس پر امرؤ القیس نے تبصرہ کیا کہ دراصل علقمہ مجھ سے بڑا شاعر نہیں مگر تو اس پر عاشق ہو گئی ہے۔

یہ دونوں قصائد اور یہ واقعہ تمام اہم تاریخ ادب سے متعلق کتابوں میں موجود ہے مگر طہٰ حسین اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس کے خلاف دلائل سے ان کا دامن خالی ہے۔ وہ صرف یہ دلیل دیتے ہیں کہ صاحب لسان نے اس واقعہ کا ذکر نہیں کیا، مگر جب اکثر مصنفین کرتے ہیں اور ایک نہیں کرتا تو اس سے نفی کہاں ثابت ہوتی ہے، ہاں اگر کوئی مصنف اس سے انکار کرتا تو ضرور اس بات میں وزن ہو سکتا تھا۔

طہٰ حسین عبید بن الابرص کے قصائد کو بھی جعلی قرار دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ کچھ اشعار ضرور اس کے یہاں الحاقی ہیں۔ وہ شبہ کرنے میں بہت تیز نظر آتے ہیں، حالانکہ عبید کا دیوان ۱۹۱۳ء میں لیڈن سے شائع ہوا۔ چارلس لائل نے اس پر ایک بصیرت افروز مقدمہ لکھا۔ ابن سلام کا یہ کہنا کہ میں اس کے صرف ایک قصیدہ سے واقف ہوں عبید کے باقی قصائد کی نفی نہیں کرتا۔ بالکل ممکن ہے کہ اس کے قصائد ابن سلام تک نہ پہونچے ہوں اور بعد میں جمع کئے گئے ہوں۔

طہٰ حسین مہلہل کی شخصیت اور اشعار مشتبہ قرار دیکر اس سے پوری جاہلی شاعری کو

۱۔ تنقیدات طہٰ حسین، مصنفہ عبدالصمد صارم الازہری، مجلس ترقی ادب لاہور، ص ۲۲ - ۲۳

مشتبہ بنا دیتے ہیں حالانکہ یہ طرز استدلال قطعاً خلاف عقل ہے۔ پھر وہ اس جنگ سے بھی انکار کرتے ہیں جو بکر اور تغلب میں ہوئی اور جو "جنگ بسوس" کے نام سے معروف ہے حالانکہ اس جنگ کا ذکر ابن عبدربہ نے عقد الفرید میں بھی کیا ہے۔

اس ناقد نے "جلیلہ" کے واقعہ سے بھی انکار کیا ہے جلیلہ کا واقعہ یہ ہے کہ "کلیب" کے قتل کے بعد ماتم کرنے والی عورتوں نے کلیب کی بہن سے کہا کہ جلیلہ کو یہاں سے نکال دو اس لئے کہ یہ قاتل کی بہن ہے۔ اس نے جلیلہ کو نکال دیا۔ راستہ میں اس کو اس کا باپ ملا اس نے پوچھا کیا معاملہ ہے، اس پر اس نے مقفیٰ و مسجع عبارت میں کچھ باتیں کہیں۔ اس عبارت کو طٰہٰ حسین جعلی قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ جملے بالکل جاہلی دور کے طرز عبارت وزبان کی عکاسی کرتے ہیں۔ جلیلہ کے اشعار اس کے اندرون قلب کے نکلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، اس کی پوزیشن یہ ہے کہ اس کے حقیقی بھائی نے اس کے شوہر کو قتل کر دیا۔ اس کو شوہر سے بھی محبت ہے اور بھائی سے بھی۔ اب اس کو ڈر ہے کہ قصاص میں بھائی بھی نہ مار ڈالا جائے، وہ اپنے آپ کو قاتلہ اور مقتولہ دونوں سمجھنے لگتی ہے۔ محمد ہاشم عطیہ نے اپنی کتاب "کتاب الادب العربی" میں اس واقعہ کو صحیح قرار دیا ہے[1]۔

طٰہٰ حسین نے عمرو بن کلثوم کے معلقہ سے بھی انکار کیا ہے اسی طرح وہ حارث بن حلزہ کے معلقہ کو بھی جعلی قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ دونوں شعراء ایک دور کے ہیں مگر دونوں کی زبان وبیان اور اسلوب میں زمین وآسمان کا فرق ہے، اس لئے ان کا خیال ہے کہ یہ اسلامی دور میں وضع کیے گئے ہیں مگر پھر بھی وہی اعتراض قائم رہتا ہے کہ جب اسلامی دور میں وضع کئے گئے تو پھر دونوں کو یکساں ہونا چاہیئے یہ فرق کیوں ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ ایک ہی دور میں مختلف انداز نظر رکھنے والے ادباء وشعراء پیدا ہوتے ہیں، زمانہ کے اثرات ان پر کم اثر ڈالتے ہیں۔

۱۔ کتاب الادب العربی مصنفہ محمد ہاشم عطیہ مطبوعہ مصر ص 37

طبائع کے اثرات زیادہ ہوتے ہیں۔[1]

اعشٰی، زہیر، کعب بن زہیر، حطیہ اور نابغہ کی شخصیات کو وہ تسلیم کرتے ہیں مگر ان کے کلام میں الحاق بتاتے ہیں، خیر تھوڑا بہت الحاق تو ہر بڑے شاعر میں امتداد زمانہ کے ساتھ ہو ہی جاتا ہے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین جدید خیالات کے ساتھ قدیم ادب کی عظمت کے بھی قائل ہیں اور اس کے اندر حسن و رعنائی کا جلوہ دیکھتے ہیں مگر اس سلسلہ میں وہ ایک اور حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ "شاعر پر تنقید اس کے دور کے ذوق کو پیش نظر رکھکر کرنی چاہیئے نہ کہ اس دور کو سامنے رکھ کر جس میں ناقد زندگی بسر کر رہا ہے ورنہ انصاف کا حق ادا نہ ہو سکے گا۔[2]

طٰہٰ حسین نے ان اشعار پر جو "مناسبات" پر کہے گئے ہیں افسوس ظاہر کیا ہے اور ان کو ان خوبصورت کرسیوں سے تشبیہ دی ہے جو سجا کر محفل میں رکھی جاتی ہیں[3]۔

طٰہٰ حسین ادب کو متقین، نفسیاتی، لغوی یا جمالیاتی اصولوں سے نہیں ناپتے بلکہ شعر و ادب کے مطالعہ میں ان تمام علوم سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ انھوں نے مختلف علوم کی روشنی اور مطالعہ کی گہرائی سے اپنی ذاتی آراء قائم کی ہیں مثلاً وہ عمر بن ابی ربیعہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ عمر بن ابی ربیعہ اموی دور کے بلا استثناء رئیس المتغزلین ہیں، بلکہ انھیں تو تمام عربی شاعری میں زمانہ کے نشیب و فراز کے باوجود رئیس المتغزلین سمجھنا چاہیئے[4]۔

۱۔ ملاحظہ ہو تنقیدات طٰہٰ حسین صفحہ ۱۰ تا ۲۷

حدیث الاربعاء ج ۱ ص ۲۲۳

۱۔ تنقیدات طٰہٰ حسین، مع ش. ق. ص ۱۵۰

ج ۱ ص ۲۸۲

عمر الدسوقی نے طٰہٰ حسین کی تنقیدات پر ایک بڑے پتہ کی بات کہی ہے کہ وہ بلا دلیل و ذہنی اطمینان پیدا کیے محض اپنے ذاتی ذوق سے احکام صادر کرتے ہیں ۔ اور اس پر غضب یہ کرتے ہیں کہ حکم بہت ہی بے رحمی کے ساتھ لگاتے ہیں حالانکہ ان کے پاس نہ کوئی اصول اور پیمانہ ہوتا ہے اور نہ ہی دلائل کی مضبوطی[1] ۔

طٰہٰ حسین نے اپنی خود نوشت میں غیر معمولی فن کارانہ چابک دستی سے کام لیا ہے ۔ انھوں نے "الایام" کے نام سے دو حصے اپنے حالات زندگی میں لکھے ہیں جو ازہر تک آ کر ختم ہو جاتے ہیں ۔ پھر "ادیب" کے نام سے دوسری کتاب میں اپنی ادبی زندگی کو پیش کیا ہے مگر ان کتابوں میں دراصل ابتدائی مواد ہے ابھی ان کی طویل زندگی کی کہانی اتنی ہی طویل ہو سکتی ہے ۔ الایام کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی اس کے ترجمے دنیا کی مختلف زبانوں میں کیے گئے مگر طٰہٰ حسین اپنی اہم کتاب ادیب کو تصور کرتے ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ جو فطری روانی، تصویر کشی اور انداز بیان الایام میں ملتا ہے وہ ادیب میں موجود نہیں ۔ الایام کے دوسرے حصہ میں تو ان کے حالات کم اور جامع ازہر کی تصویر کشی اور قدیم درسگاہ کی صحیح مرقع نگاری کی گئی ہے ۔ اس میں طٰہٰ حسین نے یہ جدت کی ہے کہ اپنے کو ضمیر واحد غائب سے ظاہر کیا ہے جس سے افسانہ کا لطف پیدا ہو گیا ہے ۔

طٰہٰ حسین نے یونیورسٹی میں کام شروع کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد صحافت کے میدان میں بھی قدم رکھا اور جریدۂ "السیاستہ" میں پابندی سے لکھنے لگے ۔ ۱۹۲۲ء سے انھوں نے اس جریدہ میں انھوں نے دو سلسلے شروع کیے ۔ ایک سلسلہ شعرائے جاہلی، اموی اور عباسی سے متعلق تھا جو ہر بدھ کو چھپتا تھا ۔ وہ ہر بدھ کو کسی نہ کسی شاعر یا دور پر تنقید کرتے تھے بعد میں یہ تمام مقالات حدیث الاربعاء (بدھ کے دن کی گفتگو) کے نام سے تین جلدوں میں شائع ہو گئے ۔ دوسرا سلسلہ یورپی ادب سے متعلق تھا ۔ اس میں وہ کسی فرانسیسی ادبی شہ کار کا خلاصہ

۱۔ فی الادب الحدیث عمر الدسوقی ج ۲ ص ۲۷۷

اور اس پر تبصرہ پیش کرتے تھے۔ یہ ہر اتوار کو شائع ہوتا تھا۔ یہ سلسلہ بعد میں قصص تمثیلیہ کے نام سے کتاب کی شکل میں شائع کیا گیا۔

طٰہٰ حسین نے عصر عباسی پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ نظریہ ظاہر کیا کہ یہ زمانہ شک، عریانی اور الحاد کا زمانہ تھا جس میں ناچ، بے حیائی، بے دینی اور مادی لذت اندوزی کا بازار گرم تھا اور اس عہد کی ترجمانی کا حق ابو نواس، عباس بن احنف، مسلم بن ولید اور حسین خلیع وغیرہ نے ادا کیا ہے۔ یہاں میں ان کے خیالات کو قدرے تفصیل سے پیش کرتا ہوں۔

طٰہٰ حسین کا خیال ہے کہ عصر عباسی شک اور عریانی کا دور تھا جس میں نفاق اور ریاکاری عام تھی۔ اکثر لوگوں کی زندگی کے دو پہلو ہو گئے تھے، ایک پبلک لائف تھی جو عوام کی نگاہوں کے سامنے تھی اور جس میں تقدس مذہبیت اور تقویٰ کی نمائش ہوتی تھی اور دوسرا پہلو پرائیوٹ لائف کا تھا جو خود ان کی ذات سے متعلق تھا اور اس زندگی میں وہ مادی لذتوں میں شتر بے مہار تھے، شراب خوری، عیاشی، جوا اور دوسرے امور میں نہایت بے باکی برتتے تھے اور کھل کھیلتے تھے[1]۔

اس بنا پر وہ شعراء جو دین کے بارے میں شک کا اظہار کرتے تھے اور فسق و فجور میں مبتلا تھے، زندگی کے حقیقی ترجمان تھے۔ اگرچہ علماء، خلفاء، وزراء اور سلطنت کے بڑے لوگ اس دور میں تھے مگر ترجمانی کا کام یہی بے راہ رو شعراء کرتے ہیں جن کا سردار ابو نواس تھا[2]۔

ابو نواس کا تعلق خلیفہ امین سے کافی گہرا تھا۔ دونوں ساتھ شراب بھی پیتے تھے۔ اس کا شعر ہے:

۱۔ حدیث الاربعاء از طٰہٰ حسین ج ص ۳۱

۲۔ ایضاً

الا فاسقنی خمرا و قل لی ھی الخمر
ولا تسقنی سرا اذا امکن الجھر

(خوب سن لو کہ مجھے یہ کہہ کر شراب پلاؤ کہ یہ شراب ہے۔ اور مجھے چھپا کر نہ پلاؤ جب کہ بالاعلان پلانا ممکن ہے۔)

طٰہٰ حسین لکھتے ہیں کہ لوگ اس دور میں اس قدر لذت پرست تھے کہ اس بارے میں نہ ان کو اخلاق منع کر پاتا تھا نہ دین اور نہ حیا، مگر اخلاق جتنے خراب ہوئے ادب کو اتنی ہی ترقی ملی۔ شعراء نے ہر موضوع پر بڑی قدرت سے طبع آزمائی کی جس کی مثال دوسرے ادوار میں مشکل سے ملے گی۔[1]

اسی دور میں فارسی کے اثر سے غزل کی ایک خاص قسم عربی میں پیدا ہوئی۔ بغداد اُن فارسی عناصر کا مرکز تھا جو شاعری میں امرد پرستی کے جذبات کے اظہار کو ناجائز تصور نہیں کرتے تھے۔ طٰہٰ حسین کا دعویٰ یہ ہے کہ ابو نواس کا رنگ تغزل عورتوں سے متعلق غزل گوئی میں نمایاں نہیں ہوتا بلکہ اس کا اصل فن خوبصورت لڑکوں سے متعلق عشقیہ جذبات کی ترجمانی میں ظاہر ہوتا ہے۔[2]

طٰہٰ حسین نے مختلف دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ عصر عباسی لذت پرستی کا دور تھا جس میں غیر مسلم عناصر نے الحاد اور شک کو عام کر رکھا تھا۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ ہمارے مورخین حتیٰ کہ ابن خلدون تک جب خلفاء پر نظر ڈالتے ہیں تو ایک تقدس، ایک احترام اور بلندی سے ان کو دیکھتے ہیں ان کے اندر انھیں ہر خوبی نظر آتی ہے اور ہر برائی سے انھیں پاک سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اس بنا پر بھی ہے کہ جب مسلمانوں نے اپنی برتری دنیا میں کھو دی تو اپنے آبا و اجداد کی برتری کو اچھالنے لگے، یہ بھول گئے کہ آخر وہ بھی انسان تھے، ان کے اندر بھی خامیاں

۱۔ حدیث الاربعاء ص ۲۲

۲۔ حدیث الاربعاء ج ۲ ص ۱۱۱

تھیں، ہر قوم جب انحطاط کے گڑھے میں گرتی ہے تو اپنے حالات کو درست کرنے کے لئے اپنے آباء و اجداد کے کارناموں کو مقدس تصور کرتی ہے اور ان کو خوبیوں کا مجسمہ ٹھہراتی ہے۔ یہی معاملہ مسلمانوں کا بھی ہے۔ ہم کو غیر جانبدار ہو کر تاریخ کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

بہ حیثیت اصول کے یہ خیالات درست ہیں مگر ان کے آڑ میں جو نتیجہ طٰہٰ حسین نے اخذ کیا ہے وہ سراسر غلط ہے۔ طٰہٰ حسین کے اس نظریہ پر بہت سے اہل علم نے اعتراض کیا ہے۔ شعراء کا وہ طبقہ جو شرابی، جواری، لذت پرست اور آوارہ تھا، جو اپنی آوارگی کے باعث کئی بار سزا پا چکا تھا اور جیل میں بند رہ چکا تھا، اس کو عوام الناس کا ترجمان کیسے تصور کر لیا جائے۔ میرا خیال ہے کہ ابو نواس اپنے دور کے آوارہ طبقہ کی ترجمانی کرتا ہے نہ کہ پورے سماج کی۔ اصل میں طٰہٰ حسین شروع ہی سے مستشرقین سے متأثر ہیں، انھوں نے غیر اسلامی نظریات کو اکثر شہ دی ہے اور یہاں بھی اسلامی تاریخ کے بارے میں وہ ایک غلط تصویر پیش کر رہے ہیں، چنانچہ علامہ رفیق العظیم اس بارے میں رقمطراز ہیں کہ:

> تاریخی حقائق (خصوصاً اسلام کی تاریخ میں) ان موتیوں کی مانند ہیں جو کانٹوں میں چھپے ہوں۔ ان کو نکالنے کے لئے انھیں کانٹوں میں گھسنا پڑے گا۔ اس میں بڑی احتیاط، ژرف نگاہی اور دقتِ نظر سے کام لینا پڑے گا۔ میں طٰہٰ حسین کی رائے کی تردید کرنے کے بجائے ان کی توجہ اس عظیم جانکاہی کی طرف مبذول کراتا ہوں جو محدثین نے حدیث کے راویوں اور اخبار نبوی کی صحت و جانچ کے سلسلہ میں برداشت کی ہے۔ وضع اور جعل سازی سے احادیث کو پاک کرنے میں ان کو کتنی عظیم مشکلات برداشت کرنی پڑی ہیں۔ خاص طور سے فتنۂ کبریٰ کے دور میں جب کہ مسلمان مختلف سیاسی ٹکڑیوں میں منقسم ہو گئے تھے، ہر فرقہ سیاسی مقاصد کا حصول دین کے ذریعہ کرنا چاہتا تھا اور اپنے فرقہ کے مطابق احادیث گڑھتا تھا، احادیث جن کا تعلق اصل شریعت سے ہے اور وہ صاحب شرع کی ذات سے منسوب ہوتی ہیں۔ جب اس کا یہ عالم ہے تو خلفاء کے متعلق واقعات اور عام لوگوں کے بارے میں قصے و حکایات

کہاں تک قابلِ اعتماد ٹھہر سکتی ہیں[1]۔"

اب میں طٰہٰ حسین کی ایک اور کتاب کا ذکر کروں گا جو انھوں نے مشہور عرب شاعر متنبی پر دو جلدوں میں لکھی ہے۔ انھوں نے متنبی کے بارے میں جو خیالات ظاہر کئے ہیں وہ بڑے جاندار ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ متنبی سیف الدولہ کو چھوڑ کر نئے آقا کافور کی خدمت میں گیا اور اس نے ماضی کے سارے خیالات کو کالعدم قرار دیدیا۔ یہاں یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ متنبی نے غربت اور حالات کی کشاکش سے مدح سرائی کی اور ایک کو چھوڑ کر دوسرے کے در کی جبہ سائی پسند کی تھی۔ حق یہ ہے کہ سیف الدولہ نے اس پر مال و زر کی بارش کر دی تھی اور خود اس نے اس دولت کو اوڑھا تھا اور تجمل سے کام لیا تھا۔ وہ وہاں سے بہت سی دولت اور غلاموں کا ایک گروہ لیکر آیا تھا اگر چاہتا تو عزت کی زندگی بسر کرتا، مگر وہ بندۂ زر تھا وہ اپنے آپ کو خوددار تصور کرتا تھا مگر بادشاہوں کے سامنے نہایت ذلیل ہو کر آتا تھا۔ وہ اپنے آپ کو صاحب رائے سمجھتا تھا مگر معمولی نفع پر جان دیتا تھا۔ اس کے برعکس ابوالعلاء معری تھا جس نے شاعری آزادی کے ساتھ کی۔ لوگوں سے الگ رہا اور عزت کی زندگی گزاری۔ معری فلسفی تھا اور متنبی عامی تھا۔ متنبی نے لوگوں سے اپنے کو بلند سمجھا حالانکہ وہ ایسا نہ تھا مگر معری یقیناً بلند تھا۔ معری کا ساتھ قسمت نے نہ دیا مگر متنبی کی قسمت کا ستارا عروج پر رہا[2]۔

طٰہٰ حسین جامعہ اسکندریہ کے شیخ الجامعہ رہے اور پھر وزیر تعلیم ہو گئے جس کی وجہ سے تعلیم کے موضوع سے انھوں نے کافی دلچسپی لی اور ایک اہم کتاب مستقبل الثقافۃ فی مصر لکھی جو اس موضوع پر نہایت اہم کتاب تصور کی جاتی ہے۔

طٰہٰ حسین نے ناول اور افسانے بھی لکھے جو عربی کے افسانوی ادب میں نہایت اہم

۱۔ حدیث الاربعاء ج ص ۵۸ ـ ۵۹

۲۔ طٰہٰ حسین از سامی کیالی ص ۹۰ ـ ۹۱

مقام کے حامل ہیں۔

اس سلسلہ میں ان کے نیم تاریخی مضامین جو اپنے اندر افسانہ کا لطف رکھتے ہیں وہ ہیں جو علی ھامش السیرۃ کے نام سے ۳ جلدوں میں چھپے ہیں۔ ان میں صحابۂ کرام کی پاکیزہ زندگیوں کو طٰہٰ حسین نے مصور کردیا ہے اور اس کی تعریف ان کے بدترین مخالفین تک نے کی ہے۔ ان افسانوں میں صحابہ کرام کی نیک سیرتوں کو طٰہٰ حسین نے اپنے وسیع تفکر اور سحرآفریں اسلوب بیان سے ادب کا ایک چشمۂ جاوداں بنادیا ہے۔

طٰہٰ حسین کے خیالات سے اختلاف کیا جاسکتا ہے مگر ان کی عظمت سے انکار ناممکن ہے۔ ان کے افکار نے دلوں کو روشنی اور حرارت بخشی ہے، ان کے قلم نے اسلامی تاریخ کی ترجمانی کی ہے۔ انھوں نے فتنۂ کبریٰ، حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت عمر اور حضرت ابوبکر وغیرہ پر کتابیں لکھ کر اپنی "ازہریت" کا ثبوت پیش کیا ہے اگرچہ اس میں بھی کہیں کہیں وہ مستشرقین کے "زہر" سے متاثر ہوگئے ہیں مگر ان کے فکر کی جدت، تخیل کی وسعت، نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت، واقعات کو تحلیل کرنے کا ڈھنگ اور مباحث کو پرکشش اسلوب میں پیش کرنے کے انداز کو نہ سراہنا بڑا ظلم ہے۔ طٰہٰ حسین نے بحث و تنقید کا، علمی انداز اختیار کیا ہے اس کی تقلید عربوں میں اس سرعت سے ہوئی کہ ان کا اپنا ایک تنقیدی مکتب فکر قائم ہوگیا۔ طٰہٰ حسین کے افکار نے نہ صرف مصر بلکہ عالم عربی اور اسلامی دنیا کو متاثر کیا ہے اور ان کی کتابیں فکر و فن کا اعلیٰ نمونہ قرار پائی ہیں۔

سید احمد علی آزاد

جامعہ میں ابتدائی تعلیم کے تجربے

(۱۰)

...یلیمی سفر

جامعہ کے جس مدرسہ کے تعلیمی تجربات پچھلی قسطوں میں بیان کیے گئے ہیں اس کی پانچویں ...عت کے طلبار نے میری نگرانی میں آگرہ پروجکٹ کے سلسلہ میں سب سے پہلا تعلیمی سفر آگرہ کا کیا۔ ہر سفر ...پنے تعلیمی فائدہ کے ساتھ ساتھ، کچھ دلچسپ یادگاریں بھی چھوڑجاتا ہے۔ اُس زمانہ کے طلبار جو ...ب زندگی کے میدان میں کامیابی کے ساتھ گام زن ہیں، جب ان یادگاروں کو پڑھیں گے تو اپنا بچپن ...نھیں یاد آئے گا۔ اس جماعت میں مختلف عمروں کے لڑکے تھے۔ محمد ایوب خاں سب سے بڑے ...ے۔ رحیم الدین خاں سب سے چھوٹے تھے۔ ایک مظہر حسین تھے۔ بھولے بھالے، سیدھے سادے۔ ...زا در سول خاں تھے جو اب مدرسہ ابتدائی جامعہ کے نگران ہیں۔ ذاکر صاحب نے احتیاط کے ...یال سے جناب شیخ مفتاح الدین مرحوم کو، جو اُس وقت ہمارے اسٹاف میں تھے، ہمارے ساتھ ...دیا تھا اور ایک خط، جناب مولانا سعید احمد مارہروی مرحوم کو، جو شعیبیہ کالج کے منیجر تھے، ہمارے ...ٹھہرنے کے سلسلے میں لکھ دیا تھا۔

ہم اور طلبار شعیبیہ کالج میں ٹھہرا دیے گئے۔ پروگرام کے مطابق ہم آگرہ گھومتے رہے۔ ...ے رات جب گیارہ بجے تمام طلبار تاج محل دیکھ کر شعیبیہ اسکول واپس آرہے تھے تو کافی فاصلہ

طے کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ رحیم الدین خاں لڑکوں میں نہیں ہیں۔ شیخ صاحب مرحوم، رحیم الدین خاں کو واپس لے کر آئے اور فرمایا "تاج محل کے فرش پر سو رہے تھے"۔ اللہ رے بچپن۔ کتنا اطمینان تھا۔ ہم پریشان ہو رہے تھے اور یہ سو رہے تھے۔ سیکری میں ہم لوگ ایک باولی میں نہا رہے تھے۔ مظہر حسین نے کہا میں بھی تیرنا جانتا ہوں میں بھی نہاؤں گا۔ یہ حضرت حوض میں کود پڑے لیکن ڈوبنے لگے۔ تیرنا آتا نہ تھا سادگی سے کہدیا کہ میں تیرنا جانتا ہوں، وہ تو خیریت ہوئی کہ محمد ایوب خاں اور آزاد رسول خاں پاس ہی تیر رہے تھے، اس لیے انھوں نے اُن کو بچا لیا۔ مولانا سعید احمد مارہروی مرحوم نے جو اس وقت کالج کے منیجر تھے، طلبار کی بڑی شاندار دعوت کی۔ اس دعوت میں احمد بن سالم حیدر آبادی نے تاج محل پر ایک نظم بہت موثر انداز سے پڑھی اور یہ نظم ہم نے جامعہ کی طرف سے مدرسہ کو پیش کی۔

۱۹۴۷ سے پیشتر انگریزی حکومت جامعہ ملیہ کو منظور نہیں کرتی تھی اس لئے ریلوے کنسیشن سے جامعہ کے طلبار فائدہ نہیں اٹھا سکتے تھے لیکن جامعہ کے پاس اپنی لاری تھی اس لیے بیشتر تعلیمی اور تفریحی سفر لاری سے ہوتے تھے لیکن آگرہ تک، سفر خواہ تعلیمی ہو، خواہ تفریحی اس سے بچے لاتعداد باتیں سیکھتے ہیں۔ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں مرحوم، میرے ایک خط کے جواب میں پٹنہ سے لکھتے ہیں:

> "آپ کا جنوب و غرب ہند کا سفر بہت دلچسپ رہا۔ یہ سلسلہ آپ نے بہت اچھا قائم کر دیا ہے۔ اس سے متعدد بچوں کو ملک کے دوسرے حصوں کے دیکھنے کا اور مشفقانہ نگرانی میں دیکھنے کا موقع مل جاتا ہے۔ سفر تعلیم کا بڑا موثر ذریعہ ہے۔ افسوس کہ سفر کے خاتمہ پر آپ بیمار ہو گئے۔ یقین ہے کہ اب بالکل اچھے ہوں گے۔"

دسمبر ۱۹۴۷ کا تعلیمی سفر طلبار کی سوجھ بوجھ، ہمت اور حوصلہ کا عملی نمونہ تھا۔ میری نگرانی میں جتنے سفر ہوتے رہے ہیں اُن میں عام طور پر میں تنہا طلبار کے ساتھ ہوتا تھا لیکن بچوں میں ذمہ داری رکھ رکھاؤ اور خود تمام کام کرنے کا جذبہ اتنا اونچا ہوتا تھا کہ سفر کی تمام مشکلات آسان ہو جاتی

تھیں اور جو کوئی اِن واقعات کو سنتا تھا بچوں کے اس جذبہ سے خوش ہوتا تھا اور تعریف کرتا تھا۔

۱۹۷۵ کا سفر دہلی سے پٹنہ تک ہوا۔ پہلا پڑاؤ آگرہ میں ہوا۔ اعتماد الدولہ کا مقبرہ دیکھ کر واپس ہونے لگے تو ایک چھوٹے سے طالب علم کو پاخانہ معلوم ہوا۔ جمنا کے کنارے پہونچتے پہونچتے پاخانہ پائجامہ میں ہو گیا۔ طالب علم شرم کی وجہ سے رونے لگا۔ میں نے پائجامہ اُتروایا اور اس کو جمنا میں دھونے لگا۔ دو لڑکوں نے پائجامہ لے لیا اور خود دھو ڈالا۔ اُدھر طالب علم مذکور نے اپنے بدن کی ساری نجاست علٰحدہ جا کر خوب صاف کی۔ گیلا پائجامہ اُن کو لڑکوں نے دیا اور انھوں نے اسے پہن لیا۔ دو لڑکے بچّہ لے آئے اور اِن کو جلد ہی اُن کے ساتھ جائے قیام پر پہونچا یا لیا تاکہ دوسرا پائجامہ بدل لیں اور صابن سے ہاتھ وغیرہ دھولیں۔ اب یہ طالب علم سائنسدان ہیں اور بہت اچھی پوسٹ پر ہیں۔

میں نے اس واقعہ کا اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ کچھ اپنی تعریف مقصود ہے بلکہ یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہم ابتدائی کے اساتذہ جس عمر کے بچوں کے ساتھ کام کرتے ہیں وہاں اکثر اس طرح کے مسائل اور دشواریاں پیش آتی رہتی ہیں اور اِن سب کو اساتذہ اور اتالیق کو بغیر پیشانی پر بل لائے ہوئے ہمدردی سے حل کرنا ہوتا ہے۔ اسی سفر کا دوسرا واقعہ اس سے زیادہ پریشان کرنے والا ہے۔ آگرہ سے کانپور روانہ ہوتے ہوئے دو طالب علم شمیم احمد قریشی اور نسیم احمد قریشی آگرہ فورٹ اسٹیشن نہیں پہونچے۔ جہاں سے ہماری گاڑی کانپور کے لئے روانہ ہونے والی تھی۔ گاڑی کا وقت ہو گیا اور گاڑی چھوٹ گئی لیکن دونوں لڑکے نہیں آئے۔ معلوم نہیں گروپ سے علٰحدہ ہو کر کہاں بھٹک گئے۔ میں نے عبدالستار کو تین ٹکٹ دے کر پلیٹ فارم پر چھوڑا کہ دوسری گاڑی سے ان بچوں کو لے کر آنا۔ عبدالستار پوری مستعدی سے اس کام کے لئے آمادہ ہو گئے۔ گاڑی پلیٹ فارم ختم ہوتے ہوتے رُک گئی۔ معلوم ہوا کہ ڈاک کا تھیلا گاڑی میں نہیں رکھا جا سکا پلیٹ فارم پر رہ گیا اس لیے گاڑی رُک گئی ہے۔ گاڑی رُکی تو میں اور چند طلبا اُترے۔ دیکھا کہ عبدالستار دونوں طلباء کو لیے چلے آ رہے ہیں۔ طلباء نے دیکھا تو خوشی سے تالیاں بجانے لگے۔

معلوم ہوا کہ یہ دونوں بچے آگرہ چھاؤنی اسٹیشن پر چلے گئے تھے وہاں پہونچ کر اپنی غلطی معلوم ہوئی اور بھاگتے ہوئے اس اسٹیشن پر آئے۔

پٹنہ جاکر واپس آنے لگے تو پٹنہ ریلوے اسٹیشن پر معلوم ہوا کہ الہ آباد میں ماگھ میلہ کی وجہ سے اس لائن کی بکنگ بند ہے، ٹکٹ نہیں مل رہا ہے۔ میں نے لڑکوں سے کہا کیا کیا جائے۔ دو لڑکوں عبدالستار اور محمد سلیم نے ذمہ داری لی کہ ہم ٹکٹ خرید کر لائیں گے۔ چنانچہ ایک گھنٹہ کی کوشش کے بعد وہ مغلسرائے تک کا ٹکٹ خرید کر لے آئے۔ مغلسرائے جانے کے لئے ٹکٹ مل رہے تھے۔ ہم لوگوں نے اپر انڈیا اکسپریس سے اپنا سفر شروع کیا جو بنارس ہوتا ہوا دہلی جاتا تھا۔ ہم لوگ مغلسرائے نہ اتر کر بنارس اترے۔ بنارس دیکھنے کے لیے طلبار کو رکنا بھی تھا۔ یہاں ماگھ میلے کی بھیڑ کی وجہ سے سارا سامان بہ مشکل تمام اتار اگیا لیکن ایک بڑا بکس اوپر کی سیٹ پر رہ گیا۔ لڑکوں نے بکس اتار کر کھڑے ہوئے مسافروں کے سروں پر کھسکا دیا یہاں تک کہ بکس سروں پر ہوتا ہوا دروازے تک پہونچ گیا۔ یہاں لڑکوں نے بکس بہ حفاظت اتار لیا۔ چلئے مسئلہ حل ہو گیا۔ اگر آجکل ایسا ہو تو لڑائی ہو جائے اور ممکن ہے کہ ہندو مسلم مسئلہ بن جائے۔

۱۹۴۵ کے بعد ۱۹۶۰ تک کلکتہ کے کئی تعلیمی سفر ہوئے ان میں ۸ سے ۱۰ تک چھٹی جماعت تک کے طلبار شریک ہوتے تھے جو عام طور سے بورڈر ہوتے تھے۔ ایک طرح سے سردیوں کی تعطیلات میں گھر نہ جانے والوں کے لیے سفر کا یہ منصوبہ بنایا جاتا تھا۔ ان سیروں میں طلبار لکھنؤ، بنارس اور کلکتہ کی تاریخی عمارتیں تو دیکھتے ہی تھے لیکن ان کا اصل منصوبہ آزاد ہندوستان کی صنعتی ترقی کو دیکھنا تھا چنانچہ اکثر گروپس نے ٹاٹا اور برن پور کا لوہے کا کارخانہ، چترنجن میں انجن بنانے کا کارخانہ، زمین دوز کوئلہ کی کانیں، مائتھن ڈیم، سندری میں کھاد کا کارخانہ، فائر پروف برکس بننے کے کارخانے اور رانی گنج میں کاغذ بنانے کے کارخانے دیکھے اور اپنی معلومات کو پمفلٹ کی صورت میں جمع کیا۔ ایک گروپ نے پٹنہ میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم سے ان کی گورنری کے زمانہ میں ملاقات کی۔ ذاکر صاحب نے بچوں کو بہت پر تکلف عصرانہ دیا اور بچوں کے ساتھ ایک گھنٹہ صرف

کیا۔ اس کی یاد اب بھی ذہنوں اور تصویروں میں زندہ ہے۔

۱۹۷۱ کے دارجلنگ کے سفر میں جو تین ہزار میل سے بھی زیادہ کا تھا اور جس میں پندرہ بیس جگہ گاڑیاں بدلی گئیں صرف ایک جائے نماز گم ہوئی (حافظ بدرالدین صاحب کی)، وہ ریل میں رہ گئی اتاری نہ جاسکی۔ طلبا نے سارے سامان کی دیکھ ریکھ حیرت انگیز طریقہ سے کی۔ اس سفر میں بہت سی دقتیں اور پریشانیاں آئیں لیکن طلبا نے سارے سامان کی دیکھ ریکھ حیرت انگیز طریقہ سے کی۔ اس سفر میں بہت سی دقتیں اور پریشانیاں آئیں لیکن طلبا نے اپنی ہوشیاری، سوجھ بوجھ اور ذمہ داری سے ان سب پر قابو پالیا۔ یہ سفر ۱۵ رمئی ۱۹۷۱ء سے شروع ہونے والا تھا لیکن ۱۵ ر مئی تک کنسیشن منظور نہ ہوسکا تھا۔ جو کنسیشن منظور ہوا تھا وہ ایک ہفتہ پہلے ریلوے کے ایک آفیسر نے مدرسہ ابتدائی کے دفتر میں آکر کینسل کر دیا تھا اور ایک خط ریلوے سپرنٹنڈنٹ کے نام دیا تھا کہ ان بچوں کے لیے "ریلوے سرکلر ٹکٹ" بنا دیا جائے۔ چنانچہ اس خط کے ذریعہ دوبارہ کوشش شروع کی گئی۔ کوشش ہوتے ہوتے ۱۵ رمئی آئی۔ اب نہ کنسیشن تھا، نہ ٹکٹ لیا گیا تھا، نہ رزرویشن ہوا تھا اور نہ لاری بک ہوئی تھی۔ ۱۵ رمئی کو یہ تمام کام میں نے اور چند طلبا نے مل کر دو بجے تک کیے۔ دو بجے تک طلبا پر بے حد مایوسی طاری تھی۔ مدرسہ بند ہو چکا تھا سارے طلبا اپنے اپنے گھروں کو جا چکے تھے اور ۱۶ رمئی سے مطبخ بھی بند ہونے والا تھا۔ پانچ بجے ہم لاری سے اپنے سامان کے ساتھ اسٹیشن پہونچے رزرویشن تھا نہیں اس لیے اپر انڈیا کے ایک خالی ڈبہ پر قبضہ کر لیا گیا اور سفر شروع ہوگیا۔ طلبا کو جب ریل میں جگہ مل گئی تو انھیں یقین ہوگیا کہ ہمارا سفر شروع ہوگیا۔

اس سفر میں طلبا کو لکھنؤ، دارجلنگ، کلکتہ، ٹاٹا نگر، آسن سول، دھن باد اور بنارس جانا تھا۔ ایک ٹکٹ تھا جس پر ان اسٹیشنوں کے نام لکھے ہوئے تھے اور دس اڈلٹس، آٹھ مائنرس لکھا۔ ان تمام جگہوں میں جانے اور آنے کا کرایہ -/450 روپے رعایت کے ساتھ ادا کیا گیا تھا۔ پہلا پڑاؤ لکھنؤ میں تھا۔ لکھنؤ سے ہم سیلیگوڑی پہونچے۔ یہاں سے ہمیں دارجلنگ

کے لیے گاڑی بدلنی تھی۔ دارجلنگ جانے والی گاڑی میں سارا سامان رکھنے کے لیے قلیوں نے دس روپے مانگے تھے۔ لڑکوں نے انکار کر دیا اور کہا "ہم خود سامان لے جائیں گے"۔ چھوٹا چھوٹا سامان تو آناً فاناً لڑکے لے گئے بکس اور بستر رہ گئے۔ لڑکے کہیں سے ہاتھ ٹھیلا لے آئے اور جلدی سے سارا سامان اس پر لاد کر دارجلنگ جانے والی گاڑی میں رکھ دیا اور ٹھیلا واپس کر آئے۔ قلی دیکھتے رہ گئے۔ دارجلنگ رات کے دس بجے پہونچے۔ سارا سامان قلیوں کے ذریعہ اسکول پہونچایا گیا لیکن چھوٹا سامان خود لڑکے لے گئے۔ پڑھائی کے اسکول کی جگہ ہم لوگوں کو معلوم نہ تھی دوسرے دن صبح کو لڑکوں نے آکر خبر دی کہ یہ اسکول کس طرف اور کہاں ہے؟

دارجلنگ سے واپسی پر ہم نے غلطی سے سیلی گوڑی میں اپنا سامان ایک ایسے ڈبہ میں رکھ دیا جو بعد میں کاٹ کر یارڈ میں کھڑا کر دیا گیا۔ اس ڈبہ سے سامان اُتار کر پلیٹ فارم پر لایا گیا۔ ایک بجے رات کا وقت تھا اور یارڈ میں اندھیرا گھپ تھا پھر بھی کوئی چیز گم نہ ہوئی۔ پلیٹ فارم پر ٹکٹ چیکر کی مدد سے ایک ڈبہ میں جگہ ملی۔ کوئی گیارہ بجے دن کو ہم منیہاری گھاٹ اسٹیشن پہونچے۔ یہاں سے اسٹیمر کے ذریعہ گنگا پار کر کے دوسری طرف پہونچنا تھا جہاں سے کلکتہ کے لیے گاڑی ملنے والی تھی۔ اسٹیمر پر طلبا، مع چھوٹے موٹے سامان کے ساتھ پہونچ گئے۔ تیسرے درجہ میں بھیڑ بہت تھی اس لئے تمام لڑکے فرسٹ کلاس میں جا کر بنچوں پر بیٹھ گئے۔ جہاز روانہ ہو گیا لیکن قلی ہم لوگوں کا بکس وغیرہ لے کر نہ پہونچے۔ لڑکوں نے شور مچانا اور چیخنا شروع کر دیا تو ڈرائیور نے جہاز پھر کنارے پر لگایا اور سارا سامان جہاز پر رکھا گیا۔

جہاں ہم اسٹیمر سے پہونچے تھے وہاں جو ریل کھڑی تھی وہ کھچا کھچ بھری تھی اور کوئی بھی اپنے ڈبے میں گھسنے نہ دے رہا تھا۔ پریشانی اس لیے تھی کہ اگلے دن بقرعید تھی اور اگلے دن کلکتہ پہونچنا ضروری تھا۔ گارڈ نے ہماری پریشانی دیکھی اور ہمارے درخواست کرنے پر ہمیں فرسٹ کلاس کے سرونٹ ڈبہ میں، جو خالی تھا، جگہ دی۔ اس چھوٹے سے ڈبہ میں بچوں نے جس قرینہ اور سلیقہ سے اوپر نیچے سامان رکھا وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا تھا اور یہ سارا کام دس منٹ میں

بغیر تلی کی مدد کے طلبا نے انجام دے ڈالا۔ ریل روانہ ہوئی اور ہم نو بجے رات کو کلکتہ پہونچ گئے۔

یہ سفر دارجلنگ میں چڑھائی کا اسکول دیکھنے، پہاڑوں کی چڑھائی کرنے اور تینزنگ فاتح ایورسٹ سے ملاقات کرنے کے لیے کیا گیا تھا۔ واپسی میں کلکتہ، ٹاٹا نگر، رانچی، آسن سول، دھنباد اور بنارس کا پروگرام رکھا گیا تھا۔ بچوں نے کلکتہ میں باٹا شو فیکٹری، آئی سی آئی، برلا جوٹ مل اور دوسری فیکٹریاں دیکھیں ان جگہوں کے دکھلانے کا انتظام جناب ابوالحسنات صاحب نے کیا تھا۔ انھوں نے ہی ٹرنک کال کے ذریعہ دھنباد میں کوئلہ کی کان اور آسن سول میں شیشہ سازی کے کارخانہ دیکھنے کا انتظام کیا۔ ابوالحسنات صاحب نے کلکتہ سے رانچی میں ذاکر صاحب مرحوم گورنر بہار کے سکریٹری سے رابطہ قائم کر کے ۲ر جون ۱۹۶۱ء کو ملاقات کا وقت طے کیا۔ ابوالحسنات صاحب میرے پرانے شاگرد ہیں۔ اِن کے والد ڈپٹی محمد یعقوب صاحب مرحوم جامعہ کے خاص ہمدردوں میں تھے اور ہر سال بہار سے ہزاروں روپیہ جمع کر کے بھجوایا کرتے تھے۔ ابوالحسنات صاحب بچوں کے رکھ رکھاؤ سے بہت متاثر ہوئے۔ انھوں نے بچوں کے بارے میں مجھے ذیل کا خط لکھا:

"جامعہ میں چند گھنٹے رہا۔ میں نے آپ کے شاگردوں میں جو کچھ پایا اس کی یاد مجھے برابر آتی رہے گی۔ اگر ایسے بچے وہاں بیس فی صدی بھی تیار ہوتے رہیں گے تو جامعہ کا مستقبل روشن ہوگا۔ کوئی یہ نہیں کہہ سکے گا کہ مولانا محمد علی مرحوم اور ان کے بعد دیگر رہنماؤں کی کوششیں بے کار چلی گئی ہیں۔ جو گروپ آپ کے ساتھ کلکتہ آیا تھا اور جس نے میری دیکھ بھال جامعہ میں کی وہ یقیناً جامعہ کی روایات کی نمائندگی بحسن وخوبی کر سکتا ہے۔ کیسا اخلاق، کیسی تمیز، کیسا ہوش گوش، عمر کے لحاظ سے کیسی معلومات اور پھر جاننے کے لیے اُن کی تڑپ، اُن کی خوش مزاجی اور خوش طبعی، سب اُن کے کردار کے مسرور کن پہلو ہیں۔"

جماعت میں اچھے کام کے نمونے کی بات ہو خواہ سفر میں طلبا کے رکھ رکھاؤ اور سوجھ بوجھ کی، سارا دارومدار طلبا پر ہوتا ہے وہ کام کو کہیں سے کہیں پہونچا دیتے ہیں اور طلبا کا رویہ استاد کے رکھ رکھاؤ اور کام کو دیکھ کر بنتا ہے۔ اداروں کی سیاست، نگرانوں کا بے تعلق رویہ اور ساتھیوں کی نکتہ چینیوں سے وقتاً فوقتاً مایوسی ہوئی لیکن اپنی جماعت کے طلبا اور بورڈنگ کے طلبا سے کبھی مایوسی نہیں ہوئی اور انھوں نے میرے حوصلہ اور پلاننگ سے بڑھ کر کام کیا۔ آج مجھے اُن کے کاموں کو بیان کرتے ہوئے خوشی ہوتی ہے۔ طلبا کیسے بھی ہوں، وہ مخلص اُستاد کو پہچانتے ہیں اور اُن کی قدر کرتے ہیں۔

ہر سفر میں طالب علم اپنے مضامین، جو اُن کو سفر کے سلسلہ میں دئے جاتے تھے، سفر میں ہی لکھ لیتے تھے۔ اس کام کے لئے ہر طالب علم کو ایک پنسل اور ایک کاپی دیدی جاتی تھی جس میں خاصے صفحے ہوتے تھے۔ جو طالب علم ایک عنوان پر اپنا مضمون لکھ کر اُستاد سے اصلاح لے لیتا تھا تو اُس کو دوسرا مضمون دے دیا جاتا تھا۔ دن کا وقت گھومنے میں گذرتا تھا اور رات کو طلبا کھانے کے بعد مضامین لکھتے تھے اور اُستاد کی ہدایت سے اچھے مضامین تیار کر لیتے تھے۔ بچوں نے کوئلہ کی کان، ابرق کی کان، ٹاٹا شو فیکٹری، انڈین کیمیکل انڈسٹریز، برلا جوٹ مل، شیشے اور کاغذ کے کارخانے، برن کے لوہے کے کارخانے اور انجن کے کارخانہ کے بارے میں بہت اچھی معلومات فراہم کیں اور اچھے مضامین لکھے جو کتابچوں کی صورت میں محفوظ ہیں۔ بچوں کی جاننے کی خواہش کی ہر ایک نے تعریف کی۔

ذاکر صاحب مرحوم کے خطوط

تعلیمی سیروں کا حال، پروجکٹ کی رپورٹ اور پروجکٹ کے سلسلہ میں مشورہ کے لئے میں ذاکر صاحب کو برابر خطوط لکھتا رہتا تھا۔ خاص کر آخری پروجکٹوں کے سلسلہ میں۔ ان خطوط کے جوابات بہت ہمت افزا ہوتے تھے۔ بچے اور جوش سے کام کرتے تھے اور یہ خطوط خود

میری بڑی رہنمائی کرتے تھے۔ ذاکر صاحب جامعہ سے باہر تھے اور جامعہ کے کاموں میں وہ کوئی دخل نہیں دیتے تھے لیکن تعلیمی کاموں میں، اگر اُن سے کوئی مشورہ کیا جاتا تھا تو برابر مشورہ دیتے تھے۔ میرے لیے تعلیمی کاموں کو پُرانے نہج پر کرانے کے لیے، ذاکر صاحب مرحوم کے خطوط اور اُن سے پٹنہ، رانچی اور دہلی میں ملاقاتیں زبردست محرک رہی ہیں، اور جب وہ نائب صدر جمہوریہ ہوکر دہلی آگئے تو بچوں سے برابر ملتے رہے، اُن کے کاموں کو اپنی کوٹھی پر دیکھتے رہے اور پروجیکٹوں کی رپورٹ پڑھ کر مشورہ دیتے رہے۔ ان کے ذریعہ پروجیکٹوں پر مواد ملنے میں بڑی آسانی ہوتی تھی۔ چند خطوط ملاحظہ ہوں:

۱۔ پٹنہ سے ۹ رمئی ۱۹۵۹ء کے خط میں لکھتے ہیں: "جامعہ کے رنگ کے متعلق جو آپ نے لکھا ہے اُس میں ضرور صداقت ہوگی۔ لیکن آپ لوگ جنھوں نے اس کے لیے اپنی عمریں تج دیں، وہ اس کی مجبوریوں کو نہ سمجھیں گے تو کون سمجھے گا۔ ادارہ بہت بڑھ گیا ہے۔ جس قسم کے لوگ شروع شروع میں قومی اور مذہبی جوش میں اس کے کام میں لگ گئے اب جامعہ ہی کو کیا کسی کو نہیں ملتے اس لیے بعض تبدیلیاں ناگزیر ہیں۔ ہاں جنھوں نے اپنی عمریں کھپائی ہیں انھیں اپنا رنگ نہیں بدلنا چاہئے تو پھر باوجود تبدیلیوں کے بھی اِس ادارہ میں ایک جھلک اُن کے دلوں کی باقی رہے گی۔ وہ دل برداشتہ ہوجائیں گے تو کچھ بھی نہیں رہے گا۔ اور کام کی قدر کا انتظار کیا؟ کام تو اپنا انعام آپ ہوتا ہے۔"

۲۔ ۸ راپریل ۱۹۶۱ء کو پٹنہ سے: "معاف کیجئے گا آپ کے عنایت نامہ کے جواب میں بہت دیر کی۔ قصہ یہ ہوا کہ آپ نے ہمالہ کی مہم پر پروجیکٹ کی روداد بھیجی تھی تو میں نے کہیں سنبھال کر رکھ دی۔ اب آپ نے جو واپس مانگی تو چونکہ بہت محفوظ کرکے رکھی تھی نہ ملی۔ ڈھونڈا نہ ملی۔ آپ کو یہ لکھتے ہوئے شرم آئی کہ نہیں ملی۔ کل رات اتفاق سے ایک بڑے خانہ میں بعض اہم خطبات اور کاغذات کے ساتھ ملی۔ خدا کا شکر بجا لایا اور اب یہ خط لکھ رہا ہوں اور وہ مسودہ واپس کر رہا ہوں۔"

۳- ۹ر اپریل ۱۹۶۴ء کو دہلی سے: "ابتدائی ششم کے کام کی قدر افزائی پر بہت خوشی ہوئی۔ آپ کو اور آپ کے شاگردوں کو مبارک ہو۔ یقین ہے کہ آپ کا اگلا پروجکٹ بھی اسی طرح کامیاب ہوگا۔ آپ جس انہماک سے اس کام میں لگے ہوئے ہیں وہ بہت قابل قدر ہے۔ خدا آپ کی سعی کو مشکور فرمائے۔"

۴- ۲۹ر ستمبر ۱۹۶۳ء کو دہلی سے: "تصویریں بھی ملیں، بہت پسند آئیں۔ دیکھ کر واپس کرتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ سورج کنڈ میں چڑھائی کا تجربہ بچوں کے لئے بہت مفید اور سبق آموز رہا ہوگا۔ مجھے امید ہے کہ بچے اپنے مشاہدات اور تجربات کو بڑے شوق سے قلمبند کریں گے۔ آپ کی تعلیمی مساعی کی کامیابی کے لیے دل سے دعائیں نکلتی ہیں۔"

(باقی آئندہ)

سیّدین صاحب کی وفات

پروفیسر خواجہ غلام السیدین صاحب کا ۱۹ر دسمبر کو اتوار کے دن سواتین بجے سہ پہر انتقال ہوگیا۔ اناللہ ـــ جامعہ کا ایک ہمدرد اُٹھ گیا، ذاکر صاحب مرحوم کا ایک قدرداں اور بے تکلف دوست چل بسا، ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کا عزیز اور ساتھی اور پروفیسر محمد مجیب صاحب اور کرنل بشیر حسین زیدی صاحب کا دوست رخصت ہوگیا، تعلیم کا ماہر اور مخلص خادم اور اردو کا چوٹی کا مصنف اب ہم میں نہیں رہا۔ یہ خبر آگ کی طرح دہلی میں پھیل گئی اور تھوڑی ہی دیر میں ان کے گھر پر آنے والوں کا تانتا بندھ گیا۔ دوسرے دن، ۲۰ر دسمبر کو ۱۱ بجے، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، ہمایوں کبیر، شفیق الرحمٰن قدوائی اور حامد علی خاں کے درمیان انھیں دفن کیا گیا۔ اس موقع پر مرحوم کے عزیزوں، جامعہ کے استادوں، کارکنوں اور طالب علموں کے علاوہ علی گڑھ کے اساتذہ اور دہلی کے معززین بہت بڑی تعداد میں موجود تھے۔ ان میں ہر مذہب و ملت اور زندگی کے تمام شعبوں سے تعلق رکھنے والے تھے۔ مرکزی وزیر جناب فخرالدین علی احمد صاحب، کشمیر کے رہنما شیخ محمد عبداللہ اور مرزا افضل بیگ، یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے چیرمین ڈاکٹر کوٹھاری، دہلی یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر گنگولی اور موجودہ وائس چانسلر ڈاکٹر سروپ سنگھ، یوجی سی کے سکریٹری جناب چھابرا صاحب اور وزارت تعلیم کے ڈپٹی سکریٹری اور جامعہ کی مجلس منتظمہ کے رکن (حکومت کے نمائندے کی حیثیت سے) جناب چتکارا صاحب، جناب چھاپل نائک، دہلی کے معززین میں حکیم عبدالحمید صاحب دہلوی، مولانا مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی، مولانا قاضی سجاد حسین صاحب، میر مشتاق احمد صاحب، سید حسین علی صاحب جعفری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے چانسلر جناب احمد سعید صاحب نواب چھتاری، ٹریننگ کالج کے پرنسپل جناب قیصر زیدی صاحب،

پروفیسر آل احمد سرور، جناب انور انصاری صاحب، جناب قیصر نقوی صاحب وغیرہ اور نہ جانے کتنے اہم لوگ جن میں سے سب کو نہ تو میں پہچان سکا اور نہ اس وقت سب کے نام ذہن میں محفوظ ہیں، اس موقع پر موجود تھے۔ ۲۲ر دسمبر کو ۳ بجے میں بعد نماز عصر محمد علی ہال میں قرآن خوانی ہوئی، اس میں بھی جامعہ کے اساتذ اور کارکنوں کے علاوہ معززین شہر نے شرکت کی۔ بہت سے غیر مسلم حضرات بھی تشریف لائے تھے۔

پروفیسر محمد مجیب صاحب نے آل انڈیا ریڈیو کے ایک نمائندہ کو سیدین صاحب کے بارے میں ایک بیان دیا تھا جسے ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں :

"خواجہ غلام السیدین صاحب، جو ۱۹ر دسمبر کو ہم سے رخصت ہو گئے، تعلیمی دنیا کے ایک بہت بڑے حلقے کو غم میں مبتلا کر گئے ہیں۔ ان کی شخصیت میں غیر معمولی کشش تھی اور ان کی ذہانت ہر شخص کو جو اُن سے ملتا فوراً متاثر کرتی تھی۔ میں نے انھیں چھوٹی محفلوں میں اور بڑی کانفرنسوں میں دیکھا ہے، ان کی کتابیں پڑھی ہیں اور ان کی تقریریں سنی ہیں اور ہر موقع پر ان کی معاملہ فہمی، مردم شناسی اور قابلیت کو حیرت انگیز پایا ہے۔"

"خواجہ غلام السیدین کے والد خواجہ غلام الثقلین، اپنے زمانے کی ممتاز شخصیتوں میں سے تھے اور ان کی بہت سی خوبیاں سیدین صاحب کو ورثہ میں ملیں۔ جب وہ اپنے وطن پانی پت میں تھے اور جب وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے علی گڑھ آئے تبھی سے ان کے بزرگ اور ساتھیوں نے محسوس کیا کہ ان میں غیر معمولی صلاحیتیں ہیں۔ علی گڑھ میں تعلیم ختم کرنے کے بعد ۱۹۲۳ء میں وہ لیڈس گئے اور وہاں سے ایم۔ ایڈ کی ڈگری حاصل کر کے علی گڑھ میں تعلیم کے شعبے میں ریڈر اور چند سال بعد پروفیسر مقرر ہوئے۔ انھوں نے بنیادی تعلیم کی تشکیل میں ذاکر صاحب اور گاندھی جی کی بہت مدد کی اور کشمیر میں ڈائرکٹر آف ایجوکیشن کی حیثیت سے اسے عملی جامہ بھی پہنایا۔ اس کے بعد پہلے ریاست رام پور اور بمبئی میں ایجوکیشنل ایڈوائزر رہے۔ انھوں نے یونسکو کے پہلے اجلاس میں ہندوستان کی نمائندگی کی۔ مولانا آزاد کے زمانے میں وہ مرکزی وزارت تعلیم میں پہلے جوائنٹ سکریٹری پھر ایڈیشنل سکریٹری، اور آخر میں سکریٹری کی خدمات انجام دیتے رہے۔ اپنی مدت کار کے دوران میں انھوں نے صرف ہندوستان کی تعلیمی دنیا ہی میں نہیں بلکہ غیر ملکوں میں بھی غیر معمولی شہرت

حاصل کی۔ معلموں اور فنِ تعلیم کے ماہروں میں بہت کم ہوں گے جو ان کے نام سے اور ان کے کام سے واقف نہ ہوں۔"

" سیدین مرحوم کی علمی اور تعلیمی کارگذاری خود ایک بڑی داستان بن سکتی ہے، اس کارگذاری کی قدر اس وجہ سے اور بڑھ گئی کہ وہ اخلاص و محبت کے پتلے تھے اور اُن کے جاننے والوں کے لئے یہ بتانا مشکل ہوگا کہ وہ اُن کی علمی قابلیت سے زیادہ متاثر تھے یا اُن کے خلق و محبت سے۔ جو اُن سے ملتا گرویدہ کر لیتے تھے، ان میں سرپرستی اور حوصلہ افزائی کا بھی بڑا مادہ تھا اور وہ جہاں بھی ہوتے ان کے احسانات روشنی بن کر پھیلتے تھے۔"

" سیدین صاحب اُن خوش قسمت لوگوں میں تھے جن کی مختلف صلاحیتوں کی ہم آہنگی اور طبعی شرافت نے انھیں تہذیب اور انسانیت کا ایک بہت ہی دلکش مثالی نمونہ بنا دیا۔ یہ کہنا بالکل بجا ہوگا کہ اپنی تقریر و تحریر میں جو نقشہ وہ کھینچ رہے تھے وہ دراصل خود ان کی اپنی تصویر تھی۔"

ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب پرنسپل استادوں کے مدرسے کی صدارت میں ۲۲ر دسمبر کو طلبار اور اساتذہ کا ایک جلسہ منعقد ہوا اور حسب ذیل تجویز منظور کی گئی:

"ٹیچرز کالج جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلبار اور اساتذہ کا یہ جلسہ ممتاز ماہر تعلیم ڈاکٹر خواجہ غلام السیدین صاحب کی وفات پر اپنے انتہائی رنج و غم کا اظہار کرتا ہے۔

مرحوم ہر اعتبار سے ایک بڑے عالم اور مفکر تھے، تعلیمی دنیا میں ایک بڑا نام تھا، وہ نہایت اچھے وطن دوست اور سچے دین دار انسان تھے، ان کی شخصیت میں وہ صفات موجود تھیں جنھوں نے انھیں مشرقی تہذیب کا ایک اعلیٰ نمونہ بنا دیا تھا۔

انھیں جامعہ سے گہرا تعلق تھا اور وہ ہمارے کالج سے دلی لگاؤ رکھتے تھے، ان کی وفات نے دنیا کو ایک ممتاز ماہر تعلیم سے، ملک کو ایک عظیم دانشور اور محب وطن سے اور ہمیں اپنے ایک مخلص و مددر رہنما اور شفیق و محترم بزرگ سے محروم کر دیا ہے۔ یہ ایسی کمی ہے جس کا احساس برابر رہے گا۔

خدا سے دعا ہے کہ مرحوم کی مغفرت فرمائے اور ان کے عزیزوں کو صبر دے۔"

شیخ الجامعہ صاحب کو بہت سے اداروں نے تعزیتی تجاویز بھیجی ہیں، ان سب کو، گنجائش کی کمی کی وجہ سے یہاں شائع کرنا ممکن نہیں، اس لیے ذیل میں ان اداروں کے نام دیے جاتے ہیں:

(۱) گاندھی سدن، نئی دہلی (۲) ایشین انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشنل پلاننگ اینڈ ایڈمنسٹریشن، نئی دہلی (یہاں مرحوم نے ۱۹۶۶ سے ۱۹۶۸ تک بحیثیت ڈائرکٹر کے کام کیا ہے) (۳) سردار پٹیل انسٹی ٹیوٹ آف پولیٹیکل سائنس، احمد آباد (مرحوم اس ادارے کے لائف ممبر تھے) (۴) ترقی اردو بورڈ، وزارت تعلیم حکومت ہند، نئی دہلی (مرحوم تعلیم کے پینل کے کنوینر تھے) (۵) اندور یونیورسٹی کے وائس چانسلر جناب کے، ایل جوشی صاحب نے پروفیسر محمد مجیب صاحب کو تعزیتی خط لکھا ہے جس میں سیّدین صاحب کی وفات پر اپنے رنج وغم کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "میں انھیں ۲۵ سال سے جانتا ہوں اور ان کے ساتھ کام کرنے کا شرف حاصل ہوا ہے۔ وہ ہمارے ان ممتاز ماہرین تعلیم میں سے تھے، جنھوں نے تمام شعبوں میں تعلیم کے معیار کو بلند کرنے کے لئے اپنی زندگیاں وقف کر دی ہیں۔"

قومی دفاع کے لئے چندہ

۱۲ر دسمبر کی سہ پہر میں جامعہ کے استادوں، کارکنوں اور طالب علموں کا ایک مشترکہ جلسہ منعقد ہوا، جس میں حکومت ہند کے وزیر دفاع جناب جگجیون رام صاحب اور بنگلا دیش کے سفیر جناب چودھری ہمایوں رشید صاحب نے شرکت کی۔ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے جناب جگجیون رام صاحب کو جامعہ کی طرف سے دس ہزار ایک روپیہ کا چک پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ جامعہ ایک چھوٹا سا ادارہ ہے اور یہاں کے لوگ بہت زیادہ مالدار نہیں ہیں، اس لیے یہ حقیر رقم دفاعی فنڈ کے لئے حاضر ہے۔ انھوں نے مزید فرمایا کہ ہمارا اصل کام تعلیم دینا ہے اور ہم اسی کے ذریعہ ملک وقوم کی خدمت کرتے ہیں، اس لیے اگر فوجی جوانوں کی اولاد اور ان کی بیواؤں کی تعلیم کا کام ہمیں سپرد کیا گیا تو ہم شوق اور لگن کے ساتھ اسے انجام دیں گے۔

شری جگجیون رام نے شیخ الجامعہ صاحب کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ آپ نے دس ہزار

کی رقم کو حقیر کہا ہے، مگر یہ جس خلوص اور محبت سے پیش کی گئی ہے اسے ہم دس کروڑ کے برابر سمجھتے ہیں۔
انھوں نے بنگلا دیش کے قیام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: چودھری یہاں موجود ہیں، انھوں نے کانپور میں فرمایا تھا کہ ہم ہندوستان کے شکرگزار ہیں کہ اس نے آزاد بنگلا دیش کے قیام میں ہماری مدد کر کے ایسا احسان کیا ہے جسے ہم کبھی بھلا نہیں سکتے ہیں۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ہم ہندوستانی اس احسان کو جس قدر جلد بھلا دیں اتنا ہی اچھا ہے۔ وزیر دفاع نے ہندوستانی فوج کے بارے میں فرمایا کہ یہ ہمارے ملک کی رنگا رنگ تہذیبوں اور مختلف مذہبوں اور علاقوں کی صحیح معنی میں آئینہ دار ہے۔ انھوں نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ وہ میدان جنگ کے پوربی محاذ کا معائنہ کر رہے تھے۔ ایک جوان کے کاندھے پر ہاتھ رکھ کر پوچھا، تم کہاں سے آئے ہو اور کیا نام ہے؟ اس نے جواب دیا، میں کیرل سے آیا ہوں اور میرا نام لطیف ہے۔ دوسرے سے پوچھا، اور تم؟ اس نے بتلایا کہ گڑھوال سے آیا ہوں اور پانڈے نام ہے، تیسرے کی طرف رُخ کیا تو اس نے جواب دیا کہ میں مدراس کا رہنے والا ہوں اور میرا نام جوزف ہے۔ یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ پوربی محاذ کے کمانڈر ایک سکھ تھے۔ گویا ہماری فوج میں مسلمان بھی ہیں، عیسائی بھی، ہندو بھی اور سکھ بھی۔ انھوں نے مزید فرمایا کہ میں جب بھی محاذ جنگ پر جاتا تو جوانوں سے تاکید کے ساتھ کہتا کہ تم جہاں بھی جانا خواتین کو اپنی ماں اور بہنیں سمجھنا، بوڑھوں اور بچوں کا لحاظ رکھنا اور لوٹ کھسوٹ سے سختی کے ساتھ احتراز کرنا۔ انھوں نے کہا کہ مجھے خوشی ہے کہ ہمارے فوجی جوانوں نے ان ہدایات کا پورا پورا خیال رکھا اور ان کے خلاف مجھے کوئی شکایت نہیں ملی۔ دو قومی نظریے کا ذکر کرتے ہوئے جگ جیون رام صاحب نے فرمایا کہ بنگلا دیش میں جو مارتا تھا وہ بھی اللہ اکبر کہتا تھا اور جو گولی کھاتا تھا وہ بھی اللہ اکبر کہتا تھا۔ پھر جناح صاحب کا دو قومی نظریہ کہاں گیا؟! اس کا جواب خود انھوں نے دیا کہ بنگلا دیش میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے دفن ہو گیا۔

پاکستان کے نئے صدر اور چیف مارشل لا ایڈمنسٹریٹر جناب ذوالفقار علی بھٹو کی اس تقریر کے بعد جو انھوں نے پاکستانی ریڈیو پر ایک گھنٹے تک کی تھی اور جس میں خود جگ جیون رام صاحب کا نام لیکر ہندوستان کو بڑے تند و تیز لہجے میں دھمکیاں دی تھیں، یہ جلسہ ہوا تھا اور اس تقریر کے بعد شری جگجیون رام

کی یہ پہلی پبلک تقریر تھی، اس لئے میرا خیال تھا کہ ہمارے وزیر دفاع کی تقریر پر اس کا اثر ضرور پڑے گا، مگر مجھے یہ دیکھ کر سخت تعجب ہوا کہ انھوں نے اپنی تقریر میں ایک مرتبہ بھی بھٹو کا نام نہیں لیا۔ بلکہ اس کے برعکس انھوں نے کہا کہ میں نے پہلے بھی پاکستان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا تھا اور اب پھر بڑھاتا ہوں۔ مزید فرمایا: آزادی سے پہلے برصغیر ہند و پاک ایک تھا، آزادی کے وقت اس کے دو حصے ہو گئے اور اب تین ہو گئے ہیں، ہم چاہتے ہیں کہ یہ تینوں مل جل کر رہیں، ہندوستان کا نظام حکومت سیکولر ہے اور سوشلزم قائم کرنا چاہتا ہے، بنگلادیش باوجود اس کے کہ اپنی آبادی کے لحاظ سے دنیا کا دوسرا مسلم ملک ہے، سیکولر اور سوشلسٹ ہے، کیا ہی اچھا ہو اگر پاکستان بھی سیکولر اور سوشلسٹ نظریے کو قبول کر لے، لیکن اگر ایسا نہ ہو جب بھی ان تینوں ملکوں میں باہمی دوستی بہرحال ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر پاکستان لڑنے ہی پر مُصر ہے تو ہم اس کے لیے بھی تیار ہیں اور ابھی ہم اس کا مظاہرہ بھی کر چکے ہیں۔

جناب جگ جیون رام کی تقریر سے پہلے بنگلا دیش کے سفیر جناب چودھری ہمایوں رشید صاحب نے تقریر کی تھی جس میں انھوں نے اختصار کے ساتھ بتلایا تھا کہ کن حالات میں بنگلا دیش کی تحریک آزادی شروع ہوئی تھی اور کس طرح اس نے کامیابی حاصل کی۔ انھوں نے اعلان کیا کہ اگرچہ بنگلادیش اسلامی ملکوں میں دوسرے نمبر پر ہے، مگر ہم سیکولر اور سوشلسٹ نظام اختیار کرنا چاہتے ہیں، تاکہ ہمارے یہاں مذہب کے لحاظ سے امتیاز نہ برتا جائے اور اقتصادی لحاظ سے بہت زیادہ اونچ نیچ نہ ہو۔ اور ہر شخص کو ترقی کے مساوی مواقع حاصل ہوں۔

اس جلسے کا تمام تر انتظام طالب علموں نے کیا تھا۔ استادوں کے مدرسہ کی خاتون صدر نے جلسے کی صدارت کی، جامعہ کالج کے طالب علم نے معزز مہمانوں کا خیر مقدم کیا، اسکول آف سوشل ورک کے طالب علم نے جلسے کی تفصیلات بیان کیں اور آخر میں شعبۂ انجینرنگ کے طالب علم نے سب کا شکریہ ادا کیا۔ شروع میں بنگلا دیش کا قومی ترانہ پیش کیا گیا تھا اور آخر میں ہندوستان کا قومی ترانہ۔

ایک معزز مہمان

فلپین یونیورسٹی، منیلا کے پریسیڈنٹ (وائس چانسلر) جناب سلوڈور، پی، لوپیز SALVADOR P. LOPEZ، جو حکومت ہند کے مہمان کی حیثیت سے ہندوستان تشریف لائے تھے، ۷ار نومبر کو جامعہ دیکھنے اور شیخ الجامعہ اور اساتذہ سے ملنے اور ان سے بات کرنے کے لئے تشریف لائے۔ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے معزز مہمان سے جامعہ کا تعارف کرایا، تفصیل سے ان کے مقاصد، طریقہ تعلیم اور مختصراً اس کی تاریخ بیان کی۔ اس کے بعد معزز مہمان سے ان کی یونیورسٹی کے بارے میں سوالات کئے گئے اور ان کے ملک اور بالخصوص وہاں کے مسلمانوں کی تعلیمی اور معاشی حالت پر گفتگو کی گئی۔ یہ معلوم کر کے تعجب اور افسوس ہوا کہ وہاں کے مسلمانوں کی حالت بھی تقریب قریب وہی ہے جو ہندوستان کے مسلمانوں کی ہے۔ مسلمان عورتوں میں تعلیم کم ہے، اب بھی تعلیم میں لڑکیوں کا اوسط بہت کم ہے اور مسلمان لڑکوں لڑکیوں کا تعلیمی معیار اچھا نہیں ہے، جس کی وجہ سے داخلوں میں دقت ہوتی ہے اور بڑی تعداد اعلیٰ تعلیم سے محروم رہتی ہے۔ معزز مہمان کی گفتگو سے اندازہ ہوا کہ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ وہاں کے مسلمانوں کا گھریلو ماحول اور معاشی حالت بہت اچھی نہیں ہے۔

فلپین میں پندرہویں صدی عیسوی میں شمالی بورینو کے راستے سے اسلام پہنچا اور اس وقت وہاں کی کل آبادی میں جو ۱۹۴۸ء کے اعداد و شمار کے مطابق ۱۹،۲۳۴،۰۰۰ ہے، مسلمانوں کی تعداد ۷۹۲،۰۰۰ ہے۔ فرقہ وارانہ تناسب کے لحاظ سے سب سے بڑی تعداد رومن کیتھولک کی ہے جو ۱۵،۹۴۱،۰۰۰ ہے اور اس کے بعد اگلی پیان (Aglipayan) کی ہے جو ۱،۴۵۶،۰۰۰ ہے۔ فلپین میں آزاد جمہوریت ۴ر جولائی ۱۹۴۶ء کو قائم ہوئی ہے۔

(عبداللطیف اعظمی)

تعارف وتبصرہ

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

بمبئی میں اردو (۱۹۱۴ء تک) از ڈاکٹر میمونہ دلوی

سائز $\frac{18\times22}{8}$ ، حجم ۳۲۴ صفحات، مجلد مع گرد پوش، قیمت ساڑھے بارہ روپے
تاریخ اشاعت: ستمبر ۱۹۷۰ء ، ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنس بلڈنگ
نزد جے جے ہسپتال، بمبئی ۳ (بی آر)

اردو کی ترویج واشاعت میں ہندوستان کے مختلف علاقوں نے حصہ لیا ہے جس کا کھل کر اعتراف کیا گیا ہے، اسی طرح بمبئی نے بھی اردو کی اچھی خاصی خدمت کی ہے۔ خصوصاً فلم کی ترقی واشاعت کے بعد شمالی ہند کے بہت سے مشہور ادیب اور شاعر وہاں جاکر، تریب قریب بس گئے ہیں اور فلم کے ذریعہ اردو کی گراں قدر خدمت انجام دے رہے ہیں۔ مگر ابھی تک کسی نے بمبئی کی اردو خدمات کو اپنی کتاب کا موضوع نہیں بنایا تھا۔ محترمہ ڈاکٹر میمونہ دلوی ہمارے شکریے کی مستحق ہیں کہ انھوں نے اس طرف توجہ کی اور اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب لکھ کر شائع کی۔ مگر یہ کتاب صرف ۱۹۱۴ء تک کے حالات پر مشتمل ہے، گویا موجودہ دور جو زیادہ دلچسپ اور زیادہ اہم ہوسکتا ہے، جس کے بارے میں محترمہ نے لکھا ہے کہ "ترقی پسند ادیبوں کی ایک بڑی جماعت آج یہاں منتقل ہو چکی ہے۔ ہماری ادبی شخصیتوں نے فلم انڈسٹری میں قدم جاکر اردو کو عوام تک پہنچانے کا ایک اہم فریضہ انجام دیا ہے، مشاعرے، قوالیاں اور ڈرامے یہاں کے بھانت بھانت کے باشندوں میں

اردو کو مقبول بنا رہے ہیں، بمبئی میں اردو کی اسی مقبولیت کو دیکھتے ہوئے آج کی نئی شاعری کے دلدادہ بھی بمبئی کو اپنی قیام گاہ بنانے پر آمادہ ہیں۔[1]" اس کتاب میں شامل نہیں ہے۔ معلوم نہیں اس جدید دور کی اردو خدمات کب روشنی میں آئیں گی۔

یہ کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے، پہلے باب میں بمبئی کی سیاسی اور سماجی تاریخ بیان کی گئی ہے، دوسرے میں شاعروں اور نثر نگاروں کا تذکرہ ہے، تیسرے میں بمبئی کی صحافت نگاری اور مطابع پر روشنی ڈالی گئی ہے، چوتھے میں علمی و ادبی تحریکوں، پانچویں میں اردو ڈراموں اور چھٹے میں لوک گیت کے بارے میں لکھا گیا ہے۔

کتاب محنت اور تحقیق سے لکھی گئی ہے پھر بھی مصنف نے لکھا ہے کہ "بہر حال بمبئی کی اردو خدمات کے سلسلے میں یہ کتاب نقش اول کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے "بہتر" کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ مواد کی فراہمی اور اس کی ترتیب و تہذیب کے سلسلے میں میں نے حتی الامکان کوشش کی ہے، اس کے باوجود اپنی تمام تر کوتاہیوں کا اعتراف ہے۔"

اقبال کا فلسفۂ حیات و شاعری از قاضی محمد عدیل عباسی

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۲۴۶ صفحات، مجلد مع گرد پوش، قیمت: چھ روپے
تاریخ اشاعت: مئی ۱۹۷۱ء، ملنے کا پتہ: بک سروس، ۵۱۰، ٹیا محل، دہلی ۶

زیر تبصرہ کتاب پر جناب قاضی محمد عدیل عباسی صاحب کا نام دیکھ کر مجھے بڑا تعجب ہوا، اس لیے کہ میں ان سے صرف ایک ایڈوکیٹ اور قوم پرور لیڈر کی حیثیت سے واقف تھا، بعض اخبارات میں کبھی کبھار ان کے مضامین بھی شائع ہوتے ہیں، مگر مجھے نہیں معلوم تھا کہ وہ مشہور روزنامہ زمیندار میں چیف ایڈیٹر کی حیثیت سے کام کر چکے ہیں اور علامہ اقبال کے شیدائیوں میں سے ہیں۔ اس میں کوئی

---

[1] صفحہ ۶

شبہ نہیں کہ اقبال پر بہت زیادہ لکھا جاچکا ہے اور کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس پر تفصیل سے لکھا نہ گیا ہو، مگر عباسی صاحب کا خیال ہے کہ اب تک عام آدمی کے لیۓ کوئی کتاب نہیں لکھی گئی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اگرچہ اقبال پر تصانیف کا انبار لگ گیا ہے، لیکن عام فہم زبان میں پیام اقبال کی کوئی ایسی شرح مجھے نہیں ملی جو مخصوصین کے علاوہ عام علم و ذہن کے لوگوں کو اقبال سے روشناس کرتی۔" (صفحہ ۱۲)

اس ضرورت اور خیال کے پیش نظر انھوں نے زیر تبصرہ کتاب لکھی ہے۔ اس کتاب کے مباحث کے چند بڑے بڑے عنوانات حسب ذیل ہیں:

(۱) اقبال کا ادبی نصب العین، جس میں اقبال کی مخصوص اصطلاحات کی بھی وضاحت کی گئی ہے۔ مثلاً خودی، حرم اور فرنگ، مکتب، پروانہ اور جگنو، بلبل اور شاہین، گل و لالہ، ساحل اور موج، موتی اور شبنم۔ اقبال کے یہاں مومن اور کافر بھی خاص مفہوم میں استعمال کیۓ گئے ہیں اور کلام اقبال یا فلسفۂ اقبال کو سمجھنے کے لیۓ ان دونوں اصطلاحوں کو سمجھنا ضروری ہے، مگر نہ جانے کیوں فاضل مصنف نے ان دونوں اصطلاحوں کو نظر انداز فرمادیا ہے۔

(۲) اقبال اور اسلام

(۳) اقبال اور دانشورانِ عالم

(۴) اقبال کا مردِ کامل

اقبال کے خیالات اور تعلیمات کے بارے میں محترم مصنف کا خیال ہے کہ:

"اقبال فلسفۂ مشرق و مغرب کا ماہر تھا، مگر اس کے کلام پر فلسفہ کی نہیں قرآن و حدیث کی چھاپ ہے، وہ بڑے اعتماد کے ساتھ فلسفہ کے بارے میں گفتگو کرتا ہے اور پھر اسے یہ کہکر رد کر دیتا ہے کہ

انجام خرد ہے بے حضوری ہے فلسفۂ زندگی سے دوری

اسے فلسفی یا شاعر عرفِ عام کے معنوں میں قرار دینا سخت غلطی ہے، وہ دراصل ایک مجدد تھا اور اس نے عجمی تخیلات اور غیر اسلامی افکار کو رد کرکے خالص اسلام پیش کرنے کے لیے اپنے اشعار لکھے ہیں۔" (صفحہ ۱۱)

عادل عباسی صاحب مشہور نیشنلسٹ ہیں اور ساتھ ہی اقبال سے انتہائی عقیدت رکھتے ہیں، اس لیے یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ "انھوں نے پاکستان کا تخیل پیش کیا اور کہا جاسکتا ہے کہ اقبال تقسیم ہندوستان کے

بانیوں میں ہیں" مگر اپنی نیشنلزم کو مطمئن کرنے کے لئے موصوف لکھتے ہیں کہ کلام اقبال میں اس کا ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں ملتا۔" مزید لکھتے ہیں: "میں نے ایک رسالہ "اقبال اور حب الوطنی" لکھا تھا جو طبع بھی ہو چکا ہے۔ اس میں میں نے تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے اور اس رسالہ میں میں نے چیلنج کیا تھا کہ کلامِ اقبال میں ایک مصرعہ بھی پاکستان کی موافقت میں نہیں مل سکتا ہے۔" (صفحہ ۱۶) میری سمجھ میں نہیں آیا کہ جب فاضل مصنف یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال نے مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے اپنے خطبۂ صدارت میں پاکستان کا تخیل پیش کیا اور اسی بنیاد پر وہ اقبال کو تقسیم ہند کے بانیوں میں شمار کرنے کے لئے تیار ہیں تو پھر اس سے کیا فرق پڑتا ہے کہ کلام اقبال میں پاکستان کے بارے میں کچھ کہا ہے یا نہیں کہا ہے۔ بہرحال اس کتاب میں اقبال کے خیالات اور تعلیمات کو عام مسلمانوں کے لئے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، امید ہے کہ ان کی یہ مخلصانہ کوشش کامیاب ہوگی اور کتاب عام مسلمانوں میں زیادہ سے زیادہ پڑھی جائے گی۔

تذکرۂ نظامی

از خواجہ حسن ثانی نظامی دہلوی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۱۰۴ صفحات، غیر مجلد، ہدیہ: ایک روپیہ، تاریخ اشاعت: اگست ۱۹۷۱ء، شائع کردہ: خواجہ اولاد کتاب گھر، درگاہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ دہلی ۱۳

پیش نظر کتاب سلطان المشائخ محبوب الٰہی حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کی سوانح حیات اور ان کی تعلیمات پر مشتمل ہے اور آخر میں (صفحہ ۹۰ تا ۱۰۴) سلطان المشائخ کی ارشاد کردہ دعائیں، اوراد و وظیفے درج کئے گئے ہیں۔ اس کتاب کے لکھنے اور شائع کرنے کا مقصد، فاضل مولف کے الفاظ میں، حسب ذیل ہے:

"آجکل دنیا کی آبادی جس رفتار سے بڑھ رہی ہے اور تعلیم جس تیزی سے پھیل رہی ہے، اس رفتار اور اس تیزی کا ساتھ دینے کے لئے ہمارے پاس تبلیغی لٹریچر موجود نہیں ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ آستانہ عالیہ نظامیہ پر حاضری دینے والوں میں بھی ایسے لوگوں کی تعداد میں دن بہ دن اضافہ ہوتا جاتا ہے جو تصوف اور صوفی سلسلوں اور اولیاء اللہ کے بارے میں بہت کم واقفیت رکھتے ہیں۔ وسائل اور وقت کی کمی کی وجہ سے بڑی کتابیں نہیں پڑھ سکتے یا پڑھتے ہیں تو بالکل اجنبی ہونے کی وجہ سے ان کتابوں کو پڑھتے وقت انہیں الجھن ہوتی ہے، چنانچہ یہ حضرات ایک ایسے تذکرے کے متلاشی ہوتے ہیں جو مختصر ہو، عام فہم ہو اور جس میں ابتدائی باتیں اس طرح بتائی اور سمجھائی گئی ہوں جس طرح بالکل مبتدیوں کو بتائی اور سمجھائی جاتی ہیں۔ اس ضرورت کے پیش نظر میں نے اپنے حضرتؒ کا تذکرہ لکھا ہے۔"

امید ہے کہ یہ مختصر اور عام فہم کتاب عوام میں پسند کی جائے گی اور مقبول ہوگی۔

نسخۂ بھوپال اور نسخۂ بھوپال ثانی از عبدالقوی دسنوی

سائز $\frac{22 \times 18}{8}$، حجم ۸۸ صفحات، غیر مجلد، قیمت تین روپے، تاریخ اشاعت: فروری ۱۹۷۰ء
یہ کتاب شعبۂ اردو، سیفیہ کالج، بھوپال کے پتے پر مصنف سے مل سکتی ہے۔

"غالبیات" میں نسخۂ حمیدیہ کو اہمیت حاصل ہے، اس سے اردو کا ہر ادیب واقف ہے، اسی کو دسنوی صاحب نے "نسخۂ بھوپال" کے نام سے اور ابھی حال میں جو "بیاضِ غالب" دریافت ہوئی ہے، اسے موصوف نے "نسخۂ بھوپال ثانی" کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ دوسرے کے نام کے ساتھ لفظ "ثانی" ہے، میرے خیال میں پہلے کے ساتھ لفظ "اول" ہونا چاہئے تھا۔ بہرحال اس مختصر کتاب میں فاضل مصنف نے دونوں نسخوں کا تقابلی مطالعہ کرکے دونوں کے فرق کو تفصیل سے لکھا ہے اور دونوں نسخوں میں غالب نے اپنے قلم سے جو اصلاحات کی ہیں ان سب کو اس میں درج کر دیا گیا ہے۔ محترم مصنف نے لکھا ہے:

> "اس مطالعے نے مجھے یہ سوچنے پر مجبور کیا کہ اگر غالب کی اصلاحوں، ترمیموں، محذوف شدہ شعروں اور غزلوں کو یکجا کر دیا جائے تو غالبیات سے دلچسپی رکھنے والوں کے سامنے نسخۂ بھوپال ثانی اور نسخۂ بھوپال (اول) کے مطالعہ میں آسانی ہو سکے گی۔ چنانچہ یہ مقالہ اس خیال کی عملی صورت ہے۔"
> (صفحہ ۸)

قادر نامہ غالب مرتب: عبدالقوی دسنوی

سائز $\frac{22 \times 18}{8}$، حجم ۳۱ صفحات، غیر مجلد، قیمت: ڈیڑھ روپے، تاریخ اشاعت: فروری ۱۹۷۱ء
مرتب سے شعبۂ اردو، سیفیہ کالج، بھوپال کے پتے سے حاصل کی جا سکتی ہے۔

غالب کی تصانیف میں "قادر نامہ" کا بھی ذکر آتا ہے، غالب کے تذکرہ نگاروں نے اس مختصر رسالے کے بارے میں لکھا ہے کہ غالب نے اپنی اہلیہ کے بھانجے زین العابدین خاں عارف کے دونوں بچے باقر علی خاں اور حسین علی خاں کے لیے لکھا تھا۔ جناب دسنوی صاحب نے اسی رسالے کے مختلف ایڈیشنوں سے مقابلہ کرکے صحت کے ساتھ شائع کیا ہے۔ بعض لوگوں کو اس سے اختلاف ہے کہ یہ رسالہ غالب کی تصنیف ہے۔ فاضل مرتب نے اس مسئلے پر پیش لفظ میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ (عبداللطیف اعظمی)

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۶۵	بابت ماہ فروری سنہ ۱۹۷۲ء	شمارہ ۲

فہرست مضامین

مُدیر

ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ: یونین پریس دہلی • ٹائیٹل: ویال پریس دہلی

شذرات

اسسال تعطیلات سرما (دسمبر ۱۹۷۸ء جنوری ۱۹۷۹ء) میں مجھے دار المصنفین (شبلی منزل، اعظم گڑھ) میں قیام کرنے اور اس کے بیش قیمت کتب خانے سے استفادہ کرنے کا موقع ملا۔ کیا کہوں اور کیسے بتاؤں کہ اس پاکیزہ اور پُرسکون ماحول میں میرے شب و روز کس طرح گذرے اور اس مرکز علم و ادب سے مجھے کیا ملا۔ پہلی بار اس ماحول میں یہ بات سچ معلوم ہوئی کہ خموشی کی اپنی زبان اور سکوت کی اپنی آواز ہوتی ہے، یہاں تصور کی نگاہوں کے لئے عمل کا میدان بہت وسیع تھا، تخیل کے لئے جولانگاہیں بھی بے حد و بے کراں ملیں، محسوس ہوا کہ علائق دنیوی کی کثافتوں سے کٹ کر میں ایک ایسی دلفریب اور حسین وادی کی لطافتوں میں آگیا ہوں، جہاں ہر طرف اسلاف کے کارناموں کے لالہ و گل اپنی بہار دکھا رہے ہیں، جہاں تہذیبوں کے ٹھنڈے اور میٹھے پانی کے چشمے ہیں، جہاں عرب اور عجم کے نغمے فضاؤں میں گھلے ہوئے ہیں، جہاں عقل کی تگ و تاز کے ساتھ روح کی بالیدگی بھی ہے، جہاں حُسن کی جلوہ طرازیاں ہیں، جہاں حدیقۂ نبوت سے شمیم دوست قرار جان لے کر ہر طرف پھیلی ہوئی ہے۔

یہیں دو بزرگ دوست ملے جن کی محبت بھری باتیں عمر بھر یاد رہیں گی، ان کا نقش گہرا ہے اور کبھی مٹ نہیں سکتا، میری مراد جناب مولانا شاہ معین الدین صاحب اور جناب صباح الدین عبدالرحمان صاحب سے ہے۔ ان حضرات سے پہلے کئی بار مل چکا تھا، یہاں دار المصنفین میں انھیں اور رنگ میں دیکھنے کا موقع ملا۔ ان کی شرافت، حُسنِ اخلاق، متواضع طبیعت، خلوص و محبت، گہرے مطالعے، علمی نیازمندی، پُر مغز اظہار خیال، غرض کیا بتاؤں کہ ان شخصیتوں کے کتنے جلوے دیکھے اور کس کس طرح ان سے متاثر ہوا۔ شبلی اکاڈمی کے دیکھنے کا میرا یہ دوسرا موقع تھا، پہلی بار اس کے جشن زریں کی تقریبات میں شرکت کے لئے

فروری سنہ [illegible] میں گیا تھا، اُس وقت یہاں جلوت ہی جلوت تھی، خاصا مجمع تھا اور تقریبوں کا ہجوم، اس بار خلوت میں اس کے در و دیوار سے ملاقات اور اس کے سناٹے سے گفتگو ہوئی، اس سناٹے میں اس کی چھوٹی سی خوبصورت مسجد، کیا کہوں اس کی دید سے کیا کیفیت ہوتی ہے، مسجد کی مشرقی دیوار کے سایے میں علامہ شبلیؒ محوِ خواب ہیں اور قریب میں پھولوں کے تختے ہیں، چاندنی رات میں مسجد، مزار اور کتب خانے کی سبک اور سفید عمارت عجب سماں پیدا کرتی ہے۔ فراغت و کتابے و گوشۂ چمنے کے ساتھ مسجد کی موجودگی ہر وقت خدا کی یاد دلاتی رہتی ہے اور جادۂ مستقیم سے طبیعت کو ہٹنے نہیں دیتی۔

اکاڈیمی میں جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اور جناب مولوی محمد نعیم صدیقی صاحب نے جو رفیق دار المصنفین ہیں، میری بہت مدد کی اور ان سے مل کر اور ان کی علمی کارگزاریوں کا حال سن کر جی بہت خوش ہوا۔ میں ان حضرات کا بے حد ممنون ہوں۔ کتب خانے کے ناظم مولوی عبد الباری انصاری صاحب کی سادگی کے ساتھ ان کی پرکاری ہمیشہ یاد رہے گی، ان کا قد رعنا سراپا عجز و انکسار ہے، دفتر میں جناب یحییٰ اعظمی صاحب سے ملا جنھیں میں ان کی شاعری اور قادر الکلامی کی وجہ سے پہلے سے جانتا تھا۔ انھوں نے چائے پر مدعو کیا اور اچھی اچھی باتیں کیں۔ ان سے مل کر طبیعت بہت خوش ہوئی۔ دفتر اور پریس کے دوسرے عملے سے بھی ملاقات ہوئی، سبھی کو میں نے مخلص پایا۔ اکاڈیمی کے مالی جناب دھرم دیو صاحب اور شاہ صاحب کے قول کے مطابق اکاڈیمی کے مدار المہام جناب ضیا رام صاحب کو بھی فراموش نہیں کر سکتا کہ ان کی بے لوث مہمان نوازی، اپنے خاص پوربی انداز میں، آپ اپنا حُسن رکھتی ہے اور دل کو موہ لیتی ہے۔

شبلی اکاڈمی کے اسٹاف میں کل چالیس افراد ہیں اور سالانہ بجٹ تقریباً ایک لاکھ روپے کا ہے۔ اس میں عملے کی تنخواہیں بھی ہیں اور تنخواہوں سے زیادہ انتظام و انصرام کے اخراجات ہیں۔ گرانی کے اس سخت دور میں اکاڈمی کے افراد جس ایثار و قربانی کا ثبوت دے رہے ہیں، اس کی مثال ملک میں اب مشکل سے ملے گی۔ ایثار اور سخت کوشی کی یہ روایت پچپن برس سے قائم ہے اور اس لئے اکاڈمی

کے تمام متعلقین، وہ بھی جو اب مرحوم ہو چکے ہیں اور وہ بھی جو اس وقت اس ادارہ کی خدمت کر رہے ہیں، ملک و ملت کے محسن اور ہماری ممنونیت کے ہر طرح مستحق ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ ملک کا پڑھا لکھا طبقہ اور خاص طور سے تعلیم یافتہ مسلمان، کیا مولانا اور کیا مسٹر، سب دارالمصنفین شبلی اکاڈمی کے علمی کارناموں سے واقف ہیں۔ اس کی خدمات اتنی وقیع اور قابل قدر ہیں کہ ان پر یونیورسٹیوں میں اب ریسرچ ہو رہی ہے۔ یہ ادارہ نومبر ۱۹۱۵ء میں قائم ہوا، گذشتہ ۵۵ سال میں اس ادارہ نے مختلف علوم و فنون میں ایک سو دس (۱۱۰) کتابیں شائع کیں، ان میں سیرۃ النبیؐ کی ۷ جلدوں کو تمام دنیا کے اسلامی ادب میں ایک نمایاں مقام اور نہایت بلند مرتبہ حاصل ہے۔ ترکی زبان میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے، علمائے ازہر کے ایک طبقہ نے اس کا عربی ترجمہ کرنے کی اجازت مانگی ہے، پاکستان میں اس کی پہلی جلد کا انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے اور اس کی پہلی اور دوسری جلد کا ترجمہ پشتو میں ہوا ہے، تامل زبان میں بھی اس کی پہلی جلد کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ صحابہ کرام اور تابعین کے حالات پر جامع کتابیں لکھی گئی ہیں، سیرت عائشہؓ تو بقول ڈاکٹر اقبال مرحوم ہدیۂ سلیمانی نہیں سرمۂ سلیمانی ہے۔ اس ادارہ کی ادبی کتابوں میں شعر العجم کو "حسن و عشق کا صحیفہ" کہا جاتا ہے۔ براؤن نے لکھا ہے کہ "اس میں فارسی شاعری پر جو فاضلانہ اور مبسوط تنقیدیں کی گئی ہیں، ان سے بہتر تنقید نظر سے نہیں گذری۔" ایران اور افغانستان دونوں نے مل کر اس کی مختلف جلدوں کا ترجمہ فارسی میں کیا ہے۔ گل رعنا اور شعر الہند نے ملک و قوم کے ادبی ذوق کی اصلاح میں بڑی مدد کی ہے۔ تاریخ اسلام کے سلسلہ کی جامع تصنیفات کو بھی بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ہے اور یہی صورت سوانح، تاریخ ہند اور فلسفہ و اجتماعیات کے سلسلہ کی کتابوں کی رہی ہے۔ اپنی بیش قیمت تصنیفی و تالیفی سرگرمیوں کے ساتھ یہ ادارہ جولائی ۱۹۱۶ء سے ایک ماہانہ رسالہ "معارف" بھی شائع کر رہا ہے اور پچھلے پچپن سال میں ایک مہینہ کے لیے بھی اشاعت میں ناغہ نہیں ہوا۔ اس رسالہ کا معیار بہت اونچا رہا ہے اور اس نے جو سنجیدہ اور تحقیقی لٹریچر پیش کیا ہے اس سے ہمارا تاریخ و تحقیق کا ذخیرہ مالا مال ہو گیا ہے۔ معارف کی شہرت

بیرونِ ہند میں بھی ہے چنانچہ ڈاکٹر نکلسن نے اس کے ناقدانہ مباحث، علمی مقالات، مستشرقانہ معلومات اور مشرقی و مغربی علوم و معارف کی آمیزش کی داد دی ہے۔

اتنے شاندار علمی کارناموں اور ملک و قوم کی ان کارناموں سے واقفیت کے باوجود یہ ادارہ آج جس نازک دور سے گذر رہا ہے، اس سے ہماری اجتماعی بے حسی کی صحیح صحیح عکاسی ہوتی ہے۔ اس کے اسباب کیا ہیں، ان کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، بس اتنا جان لینا کافی ہے کہ اگر اس وقت اس ادارہ کی طرف ملک کے ارباب وسائل اور ملت کے اصحاب خیر نے توجہ نہ کی، تو اس کا قوی اندیشہ ہے کہ یہ ادارہ ملک و قوم کی بے حسی کا ماتم کرتا ہوا ہمیشہ کے لئے بند ہو جائے، ویسے اس کے رفقاء، خاص طور سے شاہ صاحب اور صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب نے، اسے اپنے آخر دم تک زندہ رکھنے کا عزم کر رکھا ہے، لیکن ہمارا بھی کچھ فرض ہے، کچھ غیرت و حمیت کا تقاضا ہم سے بھی ہے، دارالمصنفین کی خدمات کے معترف ہزاروں ہیں مگر اس موقع پر ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب مرحوم کے الفاظ میں ہم ان معترفوں سے دارالمصنفین کی طرف توجہ کرنے کی اپیل کرتے ہیں، مرحوم نے ۲۰ر فروری ۱۹۶۵ء کو اس ادارہ کے جشن زرین کے موقع پر اپنے خطبۂ صدارت میں فرمایا تھا:

"دارالمصنفین کے قدردانوں، معترفوں اور شکرگزاروں کو اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا بہت ضروری ہے کہ قدر دانی، تعریف اور شکرگزاری اپنی جگہ بہت اچھی چیزیں ہیں، لیکن ان سے نہ انجن کی بھٹی گرم ہوتی ہے، نہ بھاپ بنتی ہے، نہ گاڑی چلتی ہے، اس عالم مادی میں ذہنی اور روحانی کاموں کے لئے بھی مادی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر ہم آپ واقعی دارالمصنفین کے قیام کو علم و ادب اور ملک و قوم کے لئے مفید اور اہم سمجھتے ہیں، تو ہمارا فرض ہے، اور یہ فرض کفایہ نہیں بلکہ فرض ذاتی ہے، کہ قدمے اور سخنے سے آگے بڑھ کر دامے درمے اس کی دل کھول کر مدد کریں، مجھے امید ہے کہ ارباب علم و دانش زیادہ سے زیادہ تعداد میں اس کی مطبوعات کے مستقل خریدار بنیں گے اور ارباب حکومت و اقتدار کو اس پر آمادہ کریں گے کہ انھیں مدرسوں کے کتب خانوں اور عام کتب خانوں کے لئے خریدیں۔ یہ کوئی احسان نہیں ہوگا بلکہ ایک اچھا سودا جس میں چاندی کی چند ٹکلیوں بلکہ کاغذ کے چند پرزوں کے بدلے علم و حکمت کی وہ دولت ہاتھ آتی ہے جو بے بہا اور لازوال ہے۔"

ڈاکٹر سید عابد حسین

معنیِ لفظِ آدمیت تھا

[جامعہ کے پچھلے شمارے میں ملک کے ممتاز ماہر تعلیم اور اردو کے مشہور ادیب خواجہ غلام السیدین کی وفات کی اطلاع دی جا چکی ہے۔ مرحوم کے بارے میں ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے ایک مضمون لکھا ہے، جسے موقر معاصر سہ ماہی "اسلام اور عصر جدید" سے شکریہ کے ساتھ نقل کرکے ذیل میں شائع کیا جا رہا ہے ——— مدیر]

حالی کا جو مصرعہ اس مضمون کا عنوان ہے وہ ان کے مرثیۂ غالب سے ماخوذ ہے۔ وہاں آدمیت کا لفظ حالی گہرے اور وسیع معنوں میں لائے ہیں جن میں ہم آج کل "انسانیت" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ غالب کی شاعری پر "انسانیت" کا رنگ غالب ہے یہ ہم سب جانتے ہیں۔ ان کی شخصیت بھی اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ یہ ہم نے حالی سے سنا ہے جنھوں نے شاگرد کی حیثیت سے انھیں قریب سے دیکھا تھا۔ مگر غلام السیدین کے بارے میں ہم خود اپنے علم و تجربے کی بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے پرنانا حالی کے اس مصرعہ کے پورے مصداق اور انسانیت کا سچا نمونہ تھے۔

پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ حکمائے یونان کے نزدیک جن سے "انسانیت" کی اصطلاح مستعار لی گئی ہے اس کا کیا مفہوم تھا۔

حکمائے یونان کے نزدیک "انسانیت" جو ہر انسان کی زندگی کا نصب العین ہے تین اجزا پر مشتمل ہے۔ جامعیت، کلیت، انفرادیت۔ جامعیت سے مراد یہ ہے کہ انسان کی شخصیت میں وہ سب یا ان میں سے اکثر مثبت اخلاقی صفات موجود ہوں جو خیر، حُسن اور حق کی ذیل میں آتی ہیں۔ کلیت سے یہ مراد ہے کہ شخصیت کے اندر یہ اجزا بے ربطی اور بے اعتدالی کی حالت میں نہیں

بلکہ ایک مربوط اور معتدل کل کی شکل میں ہوں۔ اور انفرادیت سے مراد یہ ہے کہ سب انسانوں کے لیے اخلاقی صفات کے اس کل کا جسے انسانیت کا نصب العین قرار دیا گیا ہے کوئی بنا بنایا سانچہ نہ ہو جس میں انھیں یکساں ڈھال دیا جائے بلکہ ہر شخص اپنے قدرتی سماجی اور ذہنی ماحول اور اپنے ذہن اور مزاج کے مطابق اپنا سانچہ خود بنائے اور اپنے آپ کو اس میں ڈھالے۔

اس مجمل تعریف کو ذہن میں رکھیے تو آپ کو یہ سمجھنے میں آسانی ہوگی کہ نشو ونما کی کن منزلوں سے گزر کر خواجہ غلام السیدین کی شخصیت اور ان کی فکر پروان چڑھی۔

خواجہ غلام السیدین ۱۹۰۴ء میں پانی پت کے تاریخی قصبے میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے جس گھر میں آنکھ کھولی وہ نورِ ایمان سے منور تھا۔ جس فضا میں سانس لی وہ شرافت و شائستگی کی خوشبو سے معطر تھی۔ ان کے والد خواجہ غلام الثقلین عصر جدید کے روشن خیال مسلمان اور اسلامی معاشرے کی تجدد و اصلاح کے علم بردار تھے۔ ان کی والدہ خواجہ الطاف حسین حالی کی پوتی اور اپنے دادا کے حسنِ کردار اور حسنِ اخلاق کی وارث تھیں۔ گیارہ برس کی عمر تک سیدین کو خواجہ غلام الثقلین کی تربیت اور نو برس کی عمر تک خود حالی کی ہدایت نصیب ہوئی۔ ۱۹۱۹ء میں جب وہ پندرہ برس کے تھے پانی پت کے حالی مسلم اسکول سے اعزاز و امتیاز کے ساتھ میٹرکولیشن کا امتحان پاس کرکے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں داخل ہوئے۔ چار برس کے مختصر زمانے میں انھوں نے حلقۂ درس میں اپنی جودت و قابلیت، صحبتِ احباب میں اپنے پاکیزہ اطوار اور دلکش اخلاق، یونیورسٹی میگزین میں اپنی ندرتِ تحریر اور یونین میں اپنی خوبیِ تقریر کا سکہ بٹھا دیا۔ ۱۹۲۳ء میں درجہ اوّل میں بی۔اے کی سند لے کر اور حکومتِ ہند کا وظیفہ حاصل کرکے لیڈز یونیورسٹی میں جو ان دنوں انگلستان میں فنِ تعلیم کا بہترین ادارہ سمجھی جاتی تھی داخل ہوئے، ۱۹۲۵ء میں وہاں سے ایم۔ایڈ کی سند لے کر آئے اور اکیس برس کی عمر میں مسلم یونیورسٹی کے ٹریننگ کالج میں ریڈر کی حیثیت سے ان شاگردوں کو جن میں سے اکثر ان کے ہم عمر اور بہت سے ان سے کئی سال بڑے تھے اصولِ تعلیم اور طریقِ تعلیم کا درس دینے لگے۔ ۱۹۳۰ء میں ان کی شادی رام پور کے نواب زادہ ساجد علی خاں کی ہمشیر۔

عزیز جہاں بیگم سے ہوئی جنھیں خدا نے حُسنِ صورت اور حُسنِ سیرت سے آراستہ کر کے گویا ان ہی کے لیے بنایا تھا۔ اسی سال وہ ایجوکیشن کے پروفیسر اور ٹریننگ کالج کے پرنسپل مقرر ہو گئے۔ آٹھ برس کی مدت میں یہ کالج ان کی رہنمائی میں کہیں سے کہیں پہنچ گیا اور ملک کے بہترین تعلیمی اداروں میں شمار ہونے لگا۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ مہاتما گاندھی نے تعلیم بالعمل کا تصور ملک کے سامنے پیش کیا تھا۔ اس تصور کو ایک نظری پیکر میں ڈھالنے اور اسے عمل جامہ پہنانے کے لیے گاندھی جی نے ذاکر صاحب کی صدارت میں ایک کمیٹی مقرر کی اور اس کے اراکین میں ماہرِ تعلیم کی حیثیت سے سیدین صاحب کو بھی رکھا۔ ذاکر حسین کمیٹی نے قومی تعلیم کی ابتدائی منزل کا ایک ڈھانچہ تیار کیا جو بنیادی تعلیم کی اسکیم یا وردھا اسکیم کے نام سے مشہور ہوا، اس لیے کہ اس کی بنیاد وردھا کی تعلیمی کانفرنس میں پڑی تھی۔ اس اسکیم کے بنانے میں بہت بڑا حصہ سیدین صاحب کا تھا۔ یہیں سے ذاکر صاحب اور سیدین صاحب کی رفاقت نئے ہندوستان کی تعلیمی زندگی میں فکر و عمل کی ایک نئی روح پھونکنے میں شروع ہوئی۔ ان دونوں مفکروں کے تعلیمی خیالات کا کماحقہ مطالعہ اور ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ابھی تک نہیں کیا گیا ہے۔ افسوس ہے کہ اس مختصر مضمون میں ان خیالات پر ایک سرسری نظر ڈالنے کی بھی گنجایش نہیں، لیکن اتنا کہا جا سکتا ہے کہ جب ہمارے اربابِ تعلیم ان کی تحریروں کو پوری توجہ سے پڑھیں گے اور گنیں گے تو ہمارے ہاں تعلیمی فکر کا ایک نیا دور شروع ہوگا جس میں ذاکر صاحب کی حیثیت بابائے تعلیم سقراط کی اور سیدین صاحب کی حیثیت معلم اول افلاطون کی ہوگی۔ اس لیے کہ تعلیم کو تہذیبی اور معاشرتی اقدار کے آئینے میں دیکھنے اور عمل کے سانچے میں ڈھالنے کے جو نکتے ذاکر صاحب نے قول اور مثال سے سمجھائے انھیں سیدین صاحب نے اپنے ذہن اور مزاج اور تجربے کے رنگ میں رنگ کر ترتیب و تفصیل سے پیش کیا۔

ذاکر حسین کمیٹی کی رپورٹ اور اس کے بنائے ہوئے نصاب تعلیم کے شائع ہوتے گوپالا سوامی آئنگر صاحب نے جو ان دنوں ریاست جموں و کشمیر میں وزیر اعظم تھے، وہاں بنیادی تعلیم کا نصاب

جاری کرنے کا فیصلہ کیا اور ذاکر صاحب کو ڈائرکٹر تعلیمات کی حیثیت سے اس منصوبے کی رہنمائی کی دعوت دی۔ ذاکر صاحب خود جامعہ ملیہ کو جو اس وقت ایک نازک دور سے گزر رہی تھی، چھوڑ کر کہیں جانا نہیں چاہتے تھے، اس لیے انھوں نے اپنی جگہ سیدین صاحب کو بھجوا دیا۔ سیدین صاحب نے اپنی نظامتِ تعلیمات کے سات برس میں (۱۹۲۸ سے ۱۹۴۵ء) ریاست میں تعلیمی اصلاح و ترقی میں جو کارنمایاں انجام دیئے اور جس طرح مدرّسوں اور دوسرے کارکنوں کی ہمت افزائی کی اس یاد کا نقش اہلِ کشمیر کے دلوں پر ثبت ہے اور رہے گا۔

آئندہ سولہ برس میں سیدین صاحب نے دو برس ریاست رام پور کے، تین برس ریاست بمبئی کے (جو آگے چل کر گجرات اور مہاراشٹر کی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی) مشیر تعلیم کی خدمات انجام دیں اور گیارہ برس (۱۹۵۰ سے ۱۹۶۱ تک) حکومت ہند کی وزارت تعلیمات میں پہلے جائنٹ سکریٹری اور سپر سکریٹری کے عہدے پر فائز رہے۔ سرکاری ملازمت میں سبک دوشی کی عمر پر پہنچ جانے کے بعد کشمیر میں مشیر تعلیم، ریاست ہائے متحدہ کی دس کالجوں اور سوائی یونیورسٹیوں میں مہمان پروفیسر، حکومت ہند کے تعلیمی کمیشن کے ممبر، اور حکومت و یونسکو کے مشترک ادارے کے ڈائرکٹر رہے جو جنوب مشرقی ایشیا کی ریاستوں کے حکام کو تعلیمی منصوبہ بندی اور نظم و نسق کی تعلیم دینے کے لئے قائم کیا گیا، بیچ میں انھیں اپنی حکومت، دوسرے ملکوں کی حکومتوں، بین الاقوامی تعلیمی اور علمی اداروں کے کام سے دنیا کے کئی درجن ملکوں میں جانے اور رہنے کا موقع ملا۔ ان سفروں میں سے ہم صرف تین کا اشارتاً ذکر کریں گے۔ دو سفر وہ تھے جو حکومتِ عراق اور حکومتِ سوڈان کی دعوت پر ان ملکوں کی تعلیمی تنظیم کی رہنمائی کے لیے اختیار کیے گئے، تیسرا وہ جس میں نیو یارک کی کولمبیا یونیورسٹی نے ان کو اور دنیا کے سات اور نامور ماہرینِ تعلیم کو بلا کر امتیازی نشانِ خدمت سے سرفراز کیا۔ اس سے پہلے انھیں خود اپنے ملک میں دو بڑے اعزاز مل چکے تھے۔ ایک تو ساہتیہ اکیڈمی کا اردو کی بہترین تصنیف کا انعام جو ان کی کتاب "آندھی میں چراغ" پر ملا تھا۔ دوسرا پدما بھوشن کا تمغہ جو کسی شعبۂ زندگی میں نمایاں خدمات انجام دینے پر دیا جاتا ہے۔

۱۹۶۷ء سے سیدین صاحب کہنے کو خانہ نشین ہو گئے مگر اس خانہ نشینی میں بھی جہاں گردی کا سلسلہ جاری رہا اور اس عرصے میں تعلیمی رہ نمائی کے مختلف کاموں کے لیے انھوں نے بیرونی ملکوں کے متعدد اور ہندوستان کے کئی حصوں کے بیسیوں سفر کیے۔ پھر بھی یہ زمانہ مقابلتاً سکون سے گزرا اور انھوں نے علالت کے باوجود (جس کا سلسلہ بائیس سال سے چل رہا تھا) اپنی متعدد مطبوعہ تصانیف کے نئے اڈیشنوں کے لیے ان پر نظر ثانی کی۔ غیر مطبوعہ تحریروں کی ترتیب کا کام شروع کیا جو پورا نہ ہو سکا اور دو نئی کتابیں لکھیں، ایک اردو میں ہے جس میں اپنی عمر کے ابتدائی چالیس سال کے حالات اور مشاہدات کا ذکر ہے اور دوسری انگریزی میں اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی کے لیے، جو اسلام اور اسلامیات کے عمر بھر کے مطالعے کا نچوڑ ہے۔

مرحوم کی سوانح حیات کا یہ خاکہ نہایت سرسری اور تشنہ ہے مگر اس مقصد کے لیے کافی ہے کہ ان کی شخصیت کی چھوٹی سی تصویر کے لیے جو ہم ذیل کی سطروں میں پیش کرنا چاہتے ہیں پس منظر کا کام دے۔ شروع میں ہم نے سیدین صاحب کو انسانیت کا سچا نمونہ کہا تھا اور "انسانیت" کے لوازم، جامعیت، کلیت، اور انفرادیت بتائے تھے۔ ان ہی اصطلاحوں کے دائرے میں ہم اس دلکش اور دل افروز شخصیت کی تصویر چند ہلکے خطوط سے کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

سیدین صاحب کی ذات میں وہ سب صفات جمع تھیں جنھیں حکمائے یونان اصولِ سہ گانہ خیر، حُسن اور حق کی فروع قرار دیتے ہیں۔ ان کی بے شمار نیکیوں میں دینداری، خدا ترسی، تواضع، فرض شناسی، محنت، جفاکشی، سیر چشمی، صبر و ضبط، حلم، محبت، ہمدردی، وضع داری، عجز و انکسار کے ساتھ ساتھ خودداری اور خود اعتمادی سب سے زیادہ نمایاں تھیں۔ وہ خوش عقیدہ اور خوش عمل مسلمان تھے۔ نماز کے سنِ شعور سے آخری دم تک اور روزے کے اس وقت تک پابند رہے جب علالت سے معذور ہو گئے۔ صوم و صلوٰت کا معمول انھوں نے انگلستان میں طالب علمی کے زمانے میں بھی نہیں چھوڑا۔ قرآن کی تلاوت ترجمہ اور تفسیر کے ساتھ اکثر کرتے تھے۔ فنِ تجوید انھوں نے پانی پت کے مشہور قاری مولوی محی الاسلام سے سیکھا تھا اور ان کی

قرأت بڑی شیریں اور دلآویز تھی۔ دنیاوی فرائضِ منصبی وہ عبادت کی سی باقاعدگی اور انہماک سے انجام دیتے تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ دین زندگی کا ایک جز نہیں بلکہ کل زندگی پر حاوی ہے اور وہ کاروباری، سماجی، قومی و ملکی ذمہ داریاں جو عام طور پر دنیوی کہلاتی ہیں، دراصل دینی فرائض ہیں۔ اپنی منصبی زندگی کے ابتدائی دور کو چھوڑ کر وہ ساری عمر کسی نہ کسی ادارے کے افسرِ اعلیٰ رہے اور ان کی یہ کوشش رہی کہ ان کے رفیق و ماتحت بھی اسی طرح محنت اور جفاکشی سے کام کریں جیسے وہ خود کرتے تھے، مگر شاید ہی کبھی انھیں کسی کارکن کو اس بارے میں تاکید کرنے کی ضرورت پڑی ہو۔ اس لیے کہ ان کی عملی مثال دوسروں کی زبانی تلقین سے کہیں زیادہ کارگر ثابت ہوتی تھی۔

سیدین صاحب کا ایک نمایاں وصف قناعت پسندی تھا۔ شاید کوئی یہ کہے کہ اس شخص کے لیے جو اپنی منصبی زندگی میں ترقی کے بلند ترین درجے پر پہنچ چکا ہو یعنی حکومتِ ہند کے سکریٹری کے عہدے پر فائز ہو، قناعت پسندی کا سوال ہی کب اٹھتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ دنیوی معیار کے مطابق ترقی کے بلند تر مدارج یعنی وزارت، گورنری ان کی دسترس سے باہر نہ تھے۔ مولانا آزاد اور پنڈت نہرو دونوں ان کے قدرداں اور سرپرست تھے اور اگر وہ چاہتے تو اپنے بعض ساتھیوں بلکہ ماتحتوں کی طرح سرکاری ملازمت چھوڑ کر ان مقتدر سرپرستوں کی مدد سے کرسی وزارت یا مسندِ گورنری حاصل کر لیتے۔ مگر وہ دوستوں کے اصرار کے باوجود کسی طرح اس پر تیار نہیں ہوئے۔ اس لیے کہ ان کا معیار قدر و جاہ و منصب یا سطوت و شوکت نہیں بلکہ یہ تھا کہ انسان اپنی فنی صلاحیتوں کو اس کام میں صرف کرے جس کے ذریعے وہ خاص طور پر اپنے فن کی اور عام طور پر علم و تہذیب کی اور انسانیت کی بہترین خدمت انجام دے سکے۔

صبر، ضبط اور حلم میں بھی وہ اپنی مثال آپ تھے۔ اس راہ میں جو انھوں نے اپنے لئے منتخب کی تھی، انھیں سخت مشکلیں پیش آئیں۔ اکثر حریفوں کی دراندازیوں اور مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ فرقہ پرست اربابِ سیاست اور متعصب اربابِ اقتدار کی سازش سے

اُن پر مسلمانوں اور مسلم اداروں خصوصاً مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی بےجا پاسداری کے الزام لگائے گئے طرح طرح کی تہمتیں تراشی گئیں۔ ایک مدت تک وہ اس نیش زنی کو خاموشی سے سہارتے رہے لیکن جب پانی سر سے گذر گیا تو وہ جرأت وہمت کے ساتھ حریفوں کے مقابلے کو اٹھ کھڑے ہوئے اور شدید اور طویل کشمکش کے بعد انھیں ایسی شکست دی کہ وہ عمر بھر یاد رکھیں گے۔ لیکن اس ساری مدت میں کبھی انھوں نے غیظ وغضب یا جوش وخروش کا اظہار نہیں کیا۔ انتہا یہ ہے کہ اپنے مخالفوں کے لیے کوئی سخت لفظ ان کی زبان پر، یا ان لوگوں کو ذاتی نقصان پہنچانے کا خیال ان کے دل میں نہیں آیا۔ جب دشمنوں کے ساتھ ان کا یہ طرز عمل تھا تو دوستوں، عزیزوں بلکہ سبھی لوگوں سے جن سے ان کا سابقہ تھا جس طرح پیش آتے ہوں گے اس کا اندازہ آپ خود کر سکتے ہیں۔ بس اتنا کہنا کافی ہے کہ بڑے سے بڑے قصور پر جس سے انھیں سخت سے سخت اذیت پہنچی ہو، اس نرمی سے مسکراتے ہوئے کوئی مزے دار فقرہ کہہ کر، کوئی پرلطف چبھتی کس کر تنبیہ کرتے تھے کہ قصوروار کا ضمیر چونک اٹھے مگر دل نہ دکھنے پائے۔

ظاہر ہے یہ برداشت، یہ بردباری اسی شخص میں ہو سکتی ہے جس میں محبت اور ہمدردی کا غیر معمولی مادہ ہو۔ سیدین صاحب کا قلب محبت اور ہمدردی کا ایک اتھاہ سمندر تھا جس سے لطف وعنایت کے بادل مسلسل اٹھتے اور اپنوں، غیروں، اچھوں، بُروں سبھی کی کشتِ حیات پر برس کر اسے سیراب یا کم سے کم تھوڑی دیر کے لیے شاداب کر دیتے تھے۔ اپنے عزیزوں، دوستوں رفیقوں اور ہمسایوں کے علاوہ ہر ملک، ہر مذہب، ہر طبقے، ہر صنف کے لوگوں میں سینکڑوں اشخاص ان کے حبیب اور محبوب تھے اور اُن کے دکھ سکھ کو اپنا دکھ سکھ سمجھتے تھے۔ جس سے جتنا تعلق تھا اُسے وہ ملاقات، مزاج پُرسی اور عیادت شادی غمی میں شرکت، ضرورت کے وقت امکانی امداد واعانت کے ذریعے نباہتے تھے۔ اور خط وکتابت کی تو کچھ نہ پوچھیے۔ ہر خط کا جواب دینا واجب اور خود ہر چھوٹے بڑے عزیز اور دوست کو خط لکھنا مستحب سمجھتے تھے۔ ایک مدت سے یہ معمول تھا کہ اپنی اور دوسروں کی مذہبی تقریبوں کے موقعوں پر عید کارڈ یا کرسمس کارڈ وغیرہ

کے بجائے خاصے طویل گشتی خط بھیجتے تھے جن میں عرضِ حال اور پرسشِ احوال کے علاوہ مسائل حاضرہ پر حکیمانہ اور دردمندانہ تبصرہ بھی ہوتا تھا۔ چنانچہ انتقال سے دو تین روز پہلے انھوں نے اس طرح کے کرسمس نامے ہندوستان اور دوسرے ملکوں میں کوئی دو سو دوستوں کے نام بھیجے۔

طبیعت میں عجز و انکسار اتنا تھا کہ اپنے کمالات اور کارناموں کو کچھ زیادہ قابل توجہ نہیں سمجھتے تھے۔ خود ان باتوں کی طرف کبھی بھولے سے بھی اشارہ نہیں کرتے تھے اور کوئی دوسرا ان کا ذکر چھیڑے تو خوش اسلوبی سے ٹال دیتے تھے۔ اپنے برابر والوں سے اور اپنے چھوٹوں سے جھک کر ملتے تھے اور ان کی ادنیٰ خوبیوں اور معمولی کارگزاریوں کی کچھ سنجیدہ کچھ مزاحیہ انداز میں اس طرح داد دیتے تھے کہ ان کا دل بڑھے، مگر دماغ نہ خراب ہو جائے۔ البتہ بڑے آدمیوں کی تعریف کبھی اُن کے منہ پر نہیں کرتے تھے بلکہ اگر ان سے زیادہ تکلف نہ ہو تو موقع پاکر حدادب کے اندر ان پر ایک آدھ فقرہ بھی کس دیتے تھے۔ ان کے سامنے کبھی ذاتی حاجت یا غرض لے کر نہیں جاتے تھے۔ ہاں دوسرے لوگوں کی جنھیں مستحق سمجھتے تھے تقریب یا سفارش کرنے میں انھیں دریغ نہ تھا۔ مگر مستحق اور غیر مستحق میں تمیز کرنا ان کے لیے مشکل تھا۔ ہنر بینی اور عیب فراموشی ان کی طبیعت کا خاصہ تھا جس کی وجہ سے انھیں اکثر دُکھ اور کبھی کبھی نقصان اُٹھانا پڑا مگر انھوں نے آخر تک اپنا انداز نہیں بدلا۔

یہ تھے سیدین صاحب کے وہ اوصاف جو "خیر" کی ذیل میں داخل ہیں۔ اب "حسن" کی طرف آیئے۔ خدا نے انھیں حُسنِ صورت، حُسنِ خلق اور حُسنِ ذوق سے نوازا تھا اور اسی کے ساتھ حُسن کی ان تینوں شکلوں بصیرت اور ان کی قدر شناسی کا مادہ بھی بخشا تھا۔ وہ حُسن کی ہر شان ہر آن، ہر ادا کو خواہ وہ مظاہر فطرت میں ہو یا آرٹ کے نمونوں میں، یا انسان کی صورت اور سیرت میں جانتے پہچانتے اور مانتے تھے۔ مگر سب سے زیادہ محبت اور عقیدت انھیں حُسن و تناسب کی اس شکل سے تھی جو انسان کے اخلاق و عادات، اس کی چال ڈھال، اس کے قول و عمل اور اس کے سبھاؤ اور برتاؤ میں نظر آتی ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان جسے صناعِ

قدرت نے احسنِ تقویم میں خلق کیا ہے، اس کے آرٹ کا سب سے حسین نمونہ ہے بشرطیکہ صحیح تربیت سے اس کی اصل فطرت کو اجاگر ہونے کا موقع دیا جائے۔ یہی ان کے نزدیک تعلیم کا حقیقی مقصد تھا، جسے انھوں نے اپنے نظریۂ تعلیم میں سمجھانے اور خود اپنی شخصیت کی مثال سے واضح کرنے کی کوشش کی۔ اب رہا انسانیت کا تیسرا لازمہ "حق" جس سے مراد ہے حق جوئی، حق شناسی، حق پرستی، حق گوئی اور حق کوشی۔ یعنی سچائی کو ہر رنگ میں، ہر چیز میں، مذہب میں، علم میں، اخلاق میں، سیاست میں ڈھونڈھنا اور پانا، اس کا دل و جان سے احترام کرنا، خود اپنے قول و فعل میں سچائی برتنا اور یہ کوشش کرنا کہ دنیا میں سچائی کا بول بالا ہو۔ سو صفات کا یہ سلسلہ سیدین صاحب کی سیرت میں اتنا ہی نمایاں تھا، جتنے وہ دونوں سلسلے جن کا اوپر ذکر آیا ہے۔ انھیں دینِ اسلام، آبا و اجداد سے ورثے میں ملا تھا مگر انھوں نے ذاتی مطالعے اور تحقیق سے اس موروثی دولت کو خود اپنی کمائی ہوئی دولت بنا لیا جو آسانی سے کھوئی نہیں جاتی۔ انھوں نے علوم جدیدہ کو تقلیدی علم کی طرح نہیں سیکھا کہ حکمائے مغرب کے ہر نظریے پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئیں بلکہ جو کچھ پڑھا اُسے جانچا، پرکھا اور چھانا، تاکہ ظن و تخمین کے تلچھٹ کو چھوڑ دیں اور حقیقت کے آبِ صافی کو لے لیں۔ اسی طرح شعر و ادب میں بھی انھیں نازک خیالی اور سخن آرائی، شیریں زبانی اور رنگین بیانی سے کہیں زیادہ سچائی اور خلوص کی تلاش رہتی تھی اور اپنے پرنانا حالی کی طرح وہ زورِ کلام اور جوشِ جذبات کو نہیں، بلکہ اصلیت، ضبط اور سادگی کے جویا تھے۔

یہاں تک تو ان کی سعیِ جستجو رائگاں نہیں گئی۔ انھوں نے مذہب، علم اور ادب میں سچائی کو پایا اور اپنایا۔ مگر ستم یہ ہے کہ وہ سیاست میں بھی حق و انصاف کو ڈھونڈھتے تھے جس سے بڑی مایوسیاں ہوئیں اور بڑے دکھ پہنچے۔ انھوں نے قومی اور بین الاقوامی معاملات میں ہمیشہ حق کی آواز اٹھائی جو عام طور پر صدا بہ صحرا ثابت ہوئی۔ ان کا آخری جہاد یہ تھا کہ وہ پچھلے دنوں علالت کی حالت میں پاکستان کے فوجی حکمرانوں سے اپنی نحیف آواز کو جہاں تک ہو سکتا

تھا بند کر کے، یہ اپیل کرتے رہے کہ خدا کے لیے اپنے پنجۂ استبداد سے مغربی پاکستان کے عوام کا گلا دبانے اور مشرقی پاکستان کے عوام کا خون بہانے سے باز آئیں، اور ان کے دلوں میں باہمی نفرت کا وہ زہر نہ گھولیں جو جسم کے ساتھ روح کو بھی مسموم کر دیتا ہے۔ مگر ان ظالموں نے ان کی ایک نہ سنی اور جو کرنا تھا وہ کر گزرے اس صدمے سے سیدین صاحب کا دل جس میں امراض قلب سے پہلے ہی بال پڑ چکا تھا، ٹوٹ گیا ـــــ استعارے میں نہیں بلکہ حقیقت میں ٹوٹ گیا۔

مضمون طویل ہوتا جاتا ہے۔ اسے مختصر کر کے صرف اتنا کہوں گا کہ سیدین صاحب کی سیرت میں یہ صوری اور معنوی صفات، جن کا ذکر اوپر آیا، خود رو پودوں کی طرح بے ڈول اُگی ہوئی اور بے ڈھنگ بکھری ہوئی نہ تھیں بلکہ اعتدال اور تناسب، ترتیب اور سلیقے کے ساتھ آراستہ پیراستہ چمن بندی کا نمونہ معلوم ہوتی تھیں اور یہ چمن بندی کسی عام بنے بنائے نقشے کے مطابق نہیں ہوئی تھی بلکہ خود سیدین صاحب نے اپنی فطرت، اپنے ذوق، اپنی مذہبی اور تہذیبی روایات اور اپنے مکانی اور زمانی ماحول کے مطابق کی تھی۔ اس لیے ان کی شخصیت میں "جامعیت" کے علاوہ وہ "کلیت" اور "انفرادیت" بھی موجود تھی جو حکمائے یونان کے نزدیک ناگزیر شرائط میں داخل ہے۔ چنانچہ ان کی شخصیت کو انسانیت کا سچا نمونہ کہنا کوئی بے جا بات نہیں۔

سیدین صاحب پر قلب کا پہلا دورہ ۱۹۵۰ء کے شروع میں پڑا تھا۔ اس کے بعد بیس سال کے عرصے میں ایک شدید دورہ اور متعدد ہلکے دورے پڑے۔ علاج بہت اچھا ہوتا رہا۔ پرہیز اور احتیاط اور سب چیزوں میں تو ہوئی مگر تحریر و تقریر میں جسے وہ وظیفۂ زندگی سمجھتے تھے، اتنی احتیاط جتنی ان کے معالج چاہتے تھے، انھیں گوارا نہیں ہوئی۔ پھر پچھلے آٹھ برس میں انھیں اپنی عزیز رفیق زندگی، اپنی چہیتی بھانجی، اپنے پیارے چھوٹے بھائی، اپنی شفیق بڑی بہن اور اپنے محبوب دوست ذاکر صاحب کی وفات کے صدمے سہنے پڑے۔ اس طرح جسم اور ذہن دونوں طرف سے قلب پر حد سے زیادہ بار پڑتا رہا۔ پچھلے سال اکتوبر سے صحت بہت گر گئی اور اس کا

اشان کے مزاج پر ظاہر ہونے لگا۔ یوں احساسِ فرض کے ماتحت انھوں نے بظاہر اپنی عادات ومعمولات میں کوئی فرق نہیں آنے دیا، کام کی لگن، تفریح کا شوق، مہمانوں کی مدارات، دوستوں کی صحبت، ہنسنا بولنا، فقرے کسنا، غرض ہر چیز بدستور تھی، مگر کسی چیز میں وہ پہلا سا بے ساختہ پن نہیں رہا، زندگی تھی، نشاطِ زندگی نہیں تھی، شکایت، افسردگی، مایوسی کے کلمے شاذ ونادر ہی زبان پر آتے تھے مگر زبانِ حال سے یہ کہتے ہوئے معلوم ہوتے تھے۔

خرم آں روز کزیں منزلِ ویراں بردم
راحتِ جاں طلبم، وز پے جاناں بردم

آخر وہ دن آگیا جو ان کے لیے خوشی کا اور ان کے عزیزوں، دوستوں، معتقدوں، ثناخوانوں کے لیے رنج والم کا، درد وکرب کا دن تھا اور مسافرِ راہِ حق اِس منزلِ ویراں سے منزلِ جاناں کی طرف رحلت کر گیا۔

اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ

پروفیسر محمد مجیب

کوریہ کا ادب

نیویارک کی ایشیا سوسائٹی نے اپنے "مشرقی اور مغربی ادب" کے سلسلے میں ایک کتاب کوریہ کے ادب پر شائع کی ہے۔ ہم رسالہ جامعہ میں وقتاً فوقتاً اس کے اقتباس شائع کرتے رہیں گے۔ اس مرتبہ ایک خاص قسم کی "نظموں" کے نمونے پیش کیے جارہے ہیں۔ ان کو ان نظموں سے کوئی نسبت نہیں جن کے ہم یا مغرب کے لوگ عادی ہیں۔ یہ دراصل اس مصوری کی مثالیں ہیں جس میں رنگ نہیں ہوتے، بس چند خطوط کھینچ دیے جاتے ہیں جو دیکھنے والے میں رفتہ رفتہ وہی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں جو مصور پر طاری تھی۔ یہ مصوری گفتار ہے مصور کی خاموشی کی، آواز ہے اس کے گہرے سکوت کی، اس میں بیان سے پرہیز کیا جاتا ہے اور ان تمام لوگوں کو نظر انداز کیا جاتا ہے جو اتنے حساس نہ ہوں کہ ایک ذرا سا اشارہ ان کے لئے کافی ہو۔ یہ شراب ہے جسے دیکھ کر ہی سرور آتا ہے، یہ بس آنکھوں سے پی جاتی ہے۔

سیجو[1]

وہ موم بتی جو گھر کے اندر جل رہی ہے،
کس سے جدا ہوئی ہے؟

1۔ نظم کی ایک قسم

اس کے بدن پر آنسو بہہ رہے ہیں،
کیا اسے معلوم نہیں کہ اس کا دل جل رہا ہے؟
میں بھی، اپنے بادشاہ کو ایک ہزار میل پیچھے چھوڑنے کے بعد
اندر اندر جل رہی ہوں اور روتی ہوں

پیت کو[۲] پہاڑ کی چوٹی پر سے ننگی تلوار اوپر اٹھائے ہوئے
زمین کے نشیب و فراز کو دیکھ رہا ہوں، جیسے شمال اور جنوب کی طرف سے دشمن گھیرے ہیں۔
کب آخر کب شمال میں اور جنوب میں عداوت کا غبار چھٹ کر بیٹھے گا؟

میں دھوئیں اور کہرے میں اپنا گھر بناتا ہوں،
چاند اور ہوا میرے دوست ہیں۔
امن کے زمانے میں، اپنے بادشاہ کی عنایت سے
جیسے جیسے میں بوڑھا ہوتا ہوں میری تندرستی قائم رہتی ہے،
عمر گذرتے دیکھ کر میری بس یہی ایک آرزو ہے
کہ بغیر کسی بھاری قصور کے اپنے دن کاٹ دوں۔

جی چاہتا ہے کہ اس بہت ہی لمبی رات کو پکڑ لوں
اس کی پتلی کمر سے اس کے دو برابر کے ٹکڑے کر دوں
ان دونوں ٹکڑوں کو لپیٹوں، پنڈی پر پنڈی

۲۔ ایک پہاڑ کا نام، جس کے معنی ہیں سدا سفید

اور انھیں گرم لحافوں کے نیچے دبا دوں
اور تب نکالوں اور پھیلاؤں
جب میرا دوست میرے پاس رات کو آئے۔

پہاڑ تو قدیم زمانے سے اپنی جگہ کھڑے ہیں،
لیکن چشموں کے پانی کو پرانا نہیں کہہ سکتے۔
وہ دن رات بہتے رہتے ہیں
انھیں قدیم کیسے کہا جا سکتا ہے؟
نامور لوگ ایسے ہی پانی کی طرح ہوتے ہیں،
گذرنے کے بعد واپس نہیں آتے۔

سفید بگلا پانی پر سطح سے لگا ہوا اڑ رہا تھا،
کسی نے اتفاق سے تھوک دیا
اور تھوک بگلے کی پیٹھ پر جا گرا۔
سفید بگلے! خفا نہ ہو
تم جانتے ہو یہ دنیا ہے ہی گندی۔

سو سال کی عمر پاؤ تو بھی مدت ذرا سی ہے
پھر اس رواں دواں زندگی میں کیا کر دکھانا چاہتے ہو
کہ میں جو پیالہ اصرار سے پیش کر رہا ہوں اسے پی کر لطف اٹھانے سے انکار کرتے ہو؟

کون کہتا ہے کہ میں بڈھا ہوں ؟ کیا کہا، بڈھا ؟
پھولوں کو دیکھ کر میں خوش ہوتا ہوں،
ہاتھ میں پیالہ ہو تو مسکراتا ہوں،
اور یہ جو بہار کی ہوائیں سفید بال، ریشان سے ہوتے ہیں۔
یہ تو ہے، مگر اس کے لیے میں کیا کروں۔

بلّیاں جتنی لمبی ہونی چاہئیں نہیں ہیں، کونوں کے کھمبے چٹخ گئے ہیں،
مگر میری چھوٹی سی گھاس پھوس کی چھت والی جھونپڑی پر ہنسو نہیں،
اس لئے کہ وہ بڑا بڑا چاند جو جنگل کو روشن کرتا ہے میرا ہی چاند ہو جاتا ہے۔

جب تمھارے یہاں شراب رنگ پر آئے تم مجھے بلا لینا،
جب میرے پھول کھلیں میں تمھیں ضرور بلا لوں گا۔
ہماری گفتگو سدا فکروں اور غموں سے پاک ہوگی۔

میں اکیلا بیٹھا، ہاتھ میں پیالہ لئے دور پہاڑ کو دیکھتا رہتا ہوں۔
اگر میری محبوبہ میرے پاس آئے تو کیا مجھے اتنا ہی لطف آئے گا ؟
پہاڑ ہنستا ہے نہ بولتا ہے، پھر بھی مجھے بہت پیارا ہے

میں رو رہا ہوں۔ تمھاری آستین پکڑتا ہوں،
میرا ہاتھ جھٹک کر اپنی آستین نہ چھڑاؤ،
سورج ڈوب گیا ہے،

کھیتوں میں سے جو راستہ جاتا ہے اس پر اندھیرا چھا گیا ہے۔
سرائے پہنچ کر اکیلے اپنے کمرے میں
تم چراغ کی لَو بڑھاؤ گے تو یہ بات سمجھ جاؤ گے۔

اس میں کیا ہنسی کی بات ہے کہ بوندیں پٹر پٹر پٹر دریا میں گر رہی ہیں؟
دریا کے کناروں پر گھاس اور پھول ہنستے اور گاتے ہیں۔
تو کیا ہوا۔ انھیں ہنسنے دو جب تک بہار ہے۔

زندگی ایک پانی پہ بہتا ہوا خواب ہے۔ شہرت کیا ہے؟
عقلمند، احمق، شریف، رذیل، مگر سب ایک سے ہو جاتے ہیں۔
شاید خوشی پیالہ بھر شراب ہے جب تک ہم زندہ ہیں۔

نہ پڑھنا راس آیا نہ سپہ گری،
پچاس برس گذر گئے، میں جہاں تھا وہیں ہوں:
بس یہی ہری بھری پہاڑیاں ہیں جو مجھے بلاتی ہیں، میری خاطر کرتی ہیں۔

ناشپاتی کے شگوفوں کی پنکھڑیاں جنھیں ہوا کا جھونکا اڑا لاتا ہے
پھر شاخ پر واپس نہیں پہنچ پاتیں،
جالے میں الجھ جاتی ہیں
اور مکڑی ان پر جھپٹنے کو تیار ہے،
سمجھتی ہے یہ تتلیاں ہیں۔

بارش کے بعد جھیل اور دریا،
سمندر اور دریا ہم رنگ،
میں اپنی کشتی میں شراب رکھتا ہوں
اور مچھلیوں کے شکار کو چل دیتا ہوں۔
سفید بگلے، دریائی گھاس پر کھیلتے ہوئے
مجھے دیکھ کر بہت خوش ہوتے ہیں۔

اگر آنسو موتی ہوتے
میں ان کے بہاؤ کو روکتا، ذخیرہ جمع کرتا،
پھر دس مہینے گذرنے پر تم آتیں،
میں تمھیں جواہرات کے خلوت خانہ میں بٹھاتا۔
مگر آنسو بہہ جاتے ہیں، کوئی نشان نہیں چھوڑتے،
میرا غم جیسا کا تیسا رہ جاتا ہے۔

جس ہوا نے رات کو میرا دروازہ کھولا بڑی چالاک تھی اور مجھے دھوکے میں ڈال گئی۔
غلطی میری تھی جو میں سمجھا کہ تم ہو گی جب کاغذ اڑنے لگا
لیکن میں نے کہدیا ہوتا کہ اندر آجاؤ تو رات مجھ پر ہنستی۔

جب میں اسے دیکھتا ہوں تو جی چاہتا ہے کہ اس سے نفرت کرسکوں۔
جب میں اسے نہیں دیکھتا تو جی چاہتا ہے اسے بھول جاؤں۔
یا یوں کہو جی چاہتا ہے وہ پیدا ہی نہ ہوئی ہوتی

یا میں اس سے کبھی ملا نہ ہوتا۔
اب بس یہ امید ہے کہ میں اس سے پہلے مرجاؤں گا۔
تب وہ بلا سے میری یادمیں گھلتی رہے۔

بیوقوف، تو بالکل ہی بیوقوف کیوں نہیں ؟
دیوانہ ، تو بالکل ہی دیوانہ کیوں نہیں ؟
کبھی لگتا ہے بیوقوف ہوں، کبھی دیوانہ،
کبھی سمجھ کام دیتی ہے، کبھی نہیں ۔
نہ یہاں نہ وہاں ، نہ یہ نہ وہ ،
معلوم نہیں میں کیا ہوں ۔

مرتبہ: عتیق صدیقی

ملک اگر تقسیم نہ ہوتا!
(مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کی ایک تقریر)

آزاد بھون (انڈین کونسل فار کلچرل ریلیشنز۔ نئی دہلی) کے کتب خانے میں مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ تحریروں اور تقریروں کے ذخیرے میں "نیشنل تحریک" کے نام سے ایک قلمی رسالہ بھی محفوظ ہے۔ اس کے سرورق پر مرحوم اجمل خاں اور مرحوم غلام رسول مہر کی تحریریں بھی ملتی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ "یہ یقیناً غیر مطبوعہ ہے اور اسے چھپنا چاہئے۔" لیکن ان دونوں مرحومین نے اس امر کی تصریح نہیں فرمائی کہ اس کی نوعیت کیا ہے؟ گمان غالب ہے کہ یہ کوئی مقالہ نہیں، بلکہ مولانا آزاد مرحوم کی ایک تقریر ہے، جو انھوں نے کسی مخصوص مسلم اجتماع کے سامنے، تقسیم ہند سے آٹھ نو سال قبل، ۱۹۳۸ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیانی زمانے میں کی تھی، اور کسی نے اسے قلم بند کرلیا تھا۔ اس کے داخلی شواہد سے اندازہ ہوتا ہے کہ تقریر کے وقت ہندستان کے سات صوبوں میں کانگرس کی بلاشرکت غیرے اور ایک صوبے (سندھ) میں مخلوط وزارت برسر اقتدار تھی۔

تقریر کا موضوع ۳۹ - ۱۹۳۸ء کی مسلم سیاست تھی، جس پر اس وقت تک مسلم لیگ پورے طور پر چھا نہیں سکی تھی۔ بظاہر اس تقریر کی نوعیت صرف تاریخی معلوم ہوتی ہے، لیکن اسے سامنے رکھ کر ہم اس کا بھی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ دو قومی نظریے کے تحت اگر ملک ۱۹۴۷ء میں تقسیم نہ ہوتا تو آزاد ہندستان کی سیاسی و ثقافتی زندگی میں مسلمانوں کا درجہ کیا ہوتا۔

تاریخ کے دھاروں نے آج پھر ہمیں اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے : جہاں سے، ۳۸۔۱۹۳۷ء میں، ملک نے عموماً اور مسلمانوں نے خصوصاً تاریخ کے ایک نئے باب کا آغاز کیا تھا، اور جو قیام پاکستان کے ساتھ نہیں، بلکہ آج آزاد، خود مختار، جمہوری اور سیکولر بنگلہ دیش کے قیام کے ساتھ ختم ہوا ہے۔ اس حقیقت کو ہم جتنی جلد تسلیم کر سکیں اسی قدر بہتر ہے کہ بنگلہ دیش کا جنم کوئی اتفاقی حادثہ نہیں بلکہ تاریخی عمل کی تکمیل کی طرف پہلا موثر قدم ہے، جس کے ساتھ برصغیر کی تاریخ کے نئے باب کا آغاز ہوتا ہے۔ حال کو سمجھنے اور مستقبل کی راہیں متعین کرنے کے لیئے ماضی قریب کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ یہ کام مولانا آزاد کی اس تقریر کی روشنی میں بہ خوبی انجام دیا جاسکتا ہے۔ اس خیال کے پیش نظر اس کا عنوان "نیشنل تحریک" کی جگہ پر "ملک اگر تقسیم نہ ہوتا" کیا گیا ہے۔

عتیق صدیقی

غدر، ۱۸۵۷ء کے چند سال بعد جب ہندستان میں قومیت اور حب الوطنی کی تحریک کا آغاز ہوا، تو یہ صرف ان چند اعلا تعلیم یافتہ ہندوؤں تک محدود تھی، جو مغربی علوم کے ماہر تھے، اور مغربی تمدن اور مغربی تہذیب سے بہت بڑی حد تک متاثر تھے۔ شروع شروع میں یہ لوگ بالکل نیشنل (قوم پرست) تھے اور ہندستان کی ہر چیز کو ہندستان کی متحدہ قومیت کے نقطۂ نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کرتے تھے لیکن جب بیسویں صدی کے اوائل میں تقسیم بنگال کا سوال پیدا ہوا اور مسلمانوں نے اس سے بے اعتنائی کا اظہار کیا[1] تو ہندوؤں کے دلوں میں فطری طور پر اس کا کچھ ردعمل ہونا شروع ہوا۔ مگر پھر بھی یہ چیز

۱۔ حکومت نے اپنی سیاسی مصلحتوں کے پیش نظر ۱۹۰۵ء میں بنگال کو ہندو و مسلم حصوں میں تقسیم کیا۔ خطاب یافتہ سرکاری مسلمانوں — راجوں، نوابوں اور دوسرے مسلم بالائی طبقوں نے تقسیم کی حمایت کی لیکن یہ بھی قابل ذکر ہے کہ اس تقسیم کی مخالفت کے لیے نیشنلسٹ مسلمانوں کی ایک آل انڈیا کمیٹی بھی وجود میں آئی، اور یہ تاریخ کی ستم ظریفی ہے کہ اس مخالف تقسیم کمیٹی کے نائب صدر محمد علی جناح تھے، جن کی کوششوں سے، آگے چل کر، (بقیہ اگلے صفحہ پر)

زیادہ نمایاں نہ ہوسکی۔ لیکن ۷۔ ۱۹۰۶ء میں جب منٹو مارلے اصلاحات کا چرچا ہوا، جداگانہ انتخاب سامنے آیا، اور مسلم لیگ بنی تو بعض ہندوؤں کی طرف سے بھی اس قسم کی ایک آواز اٹھی کہ ہندوؤں کے حقوق کا تحفظ کیا جائے۔ لیکن ہندستان کے ممتاز ہندو لیڈروں نے اس تحریک کی حوصلہ شکنی کی۔ چناں چہ اسی زمانے میں جب لاہور کانگرس میں پنڈت مالویہ صدر ہوئے، تو انھوں نے اپنے خطبہ صدارت میں اس تحریک کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ ایک نہایت مہلک تحریک ہے، جسے جتنی جلد ہوسکے ختم ہوجانا چاہیے۔ لیکن ۱۹۱۰ء میں منٹو مارلے اصلاحات کے نفاذ کے بعد جب جداگانہ انتخاب کی اسکیم زیرِ عمل آئی تو اس کے دوسرے سال ۱۹۱۱ء میں پنجاب کے ہندوؤں نے مسلم لیگ کی تقلید میں ہندوؤں کی ایک جماعت بنائی[۲]، مگر یہ ایک بے جان سی جماعت تھی، ملک کے کسی گوشے سے اس کی تائید میں آواز بلند نہ ہوئی، اور یہ صرف چند غیر معروف و غیر ممتاز ہندوؤں کے حلقہ اثر تک محدود رہی۔ خلافت کے زمانے میں جب جمعیت العلما بنی اور علمائے اسلام سیاسی تحریکات میں پیش پیش نظر آئے، تو بعض لوگوں نے سوچا کہ اگر ہندو پنڈتوں کی بھی ایک ایسی ہی جماعت بن جائے، تو عدم تعاون کی تحریک کو بہت طاقت مل سکے گی۔ اس کی تائید اللہ مغفرت کرے ہمارے حکیم اجمل خاں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تقسیم ہند عمل میں آئی۔ بنگال میں بھی تقسیم کی مخالفت میں مسلمان عوام ہندوؤں سے پیچھے نہیں تھے۔ اس تحریک کے لیڈروں میں پروفیسر عبدالرسول، پروفیسر سہروردی اور خواجہ عتیق اللہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ اس تقسیم کے خلاف جو پہلی کانفرنس باری سال (بنگال) میں ہوئی تھی اس کا افتتاح عبدالرسول ہی نے کیا تھا۔

؎ تفصیل کے لیے دیکھیے سرندرناتھ بنرجی کی : Nation in Making

۲۔ اس کا نام پنجاب ہندو سبھا تھا۔ اس کے زیر اہتمام پہلی پنجاب ہندو کانفرنس ۱۹۱۱ء میں امرت سر میں ہوئی۔

؎ دیکھیے : ہندو مہاسبھا (انگریزی) : اندرا پرکاش : ص ۱۵

نے بھی کی۔ چناں چہ جمعیت العلماء کے انداز پر ہندو پنڈتوں کی بھی ایک ایسی ہی جماعت بن گئی۔ لیکن اس وقت ہندو مسلمانوں میں اتنا اتحاد تھا کہ یہ ہندو جماعت کسی طرح بھی مسلمانوں کی حریف نہ سمجھی گئی۔ مگر جب خلافت کا جوش ٹھنڈا پڑا اور مسلمانوں نے سیاست سے کنارہ کشی شروع کی، تو قدرتاً ہندو مسلمانوں کا باہمی اتحاد کم زور ہوا۔ اس وقت ہندوؤں کی یہ جدید جماعت ابھری اور ہندو سنگھٹن کے نام سے ملک میں روشناس ہوئی، مگر ہے یہ وہی ۱۹۲۱ء والی جماعت۔

قومیت اور اسلام

دفاعی قومیت اسلام کے منافی نہیں ہے، البتہ "ہجومی" (جارحانہ) قومیت اسلام کے منافی ہے۔ مگر اس وقت ہماری جدوجہد میں سوال جارحانہ قومیت کا نہیں بلکہ دفاعی قومیت کا ہے۔ یعنی اس وقت ہمارے سامنے ہندوستان کو غاصبوں سے نجات دلانے کا سوال ہے۔ سو اس امر میں مسلمانوں کو ہندوؤں کے ساتھ ایک قوم بن کر دفاع کی کوشش کرنے سے پرہیز نہ کرنا چاہیے۔ اس قسم کی قومیت اسلامی توسّع کے خلاف نہیں۔ اگر میرے محلّے پر ڈاکو حملہ آور ہوں اور میرا مکان بھی اسی محلّے میں واقع ہو، تو میں یقیناً محلہ والوں کے ساتھ شریک ہو کر ڈاکو کا مقابلہ کروں گا، اور میرا یہ فعل کسی طرح بھی انسانی برادری کے عام توسّع کے خلاف نہ ہوگا۔ یہی حال اس وقت ہندستان کا ہے۔ اس لیے ہمیں ایک لمحے کے لیے بھی اس فریب میں مبتلا نہ ہونا چاہیے کہ حصول آزادی کے لیے آج کل ہندستان میں جو جدوجہد ہے اور جس

۴۔ یہ قصہ ۱۹۲۱ء کا ہے۔ اس وقت ہندو مسلمانوں میں باہمی اعتماد و اتحاد کی جو فضا پیدا ہو گئی تھی، یہ غالباً اسی کا کرشمہ تھا کہ ۱۹۲۱ء میں ہندو مہاسبھا کا سالانہ اجلاس دہلی میں ہوا تو حکیم اجمل خاں کو اس کی مجلس استقبالیہ کا صدر بنایا گیا۔ اس موقع پر، سوامی شردھانند کے بیان کے مطابق "حکیم اجمل خاں نے صلاح دی تھی کہ مسلمان علماء کی طرح ہندوؤں (پنڈتوں) کا بھی سنگھٹن ہونا چاہیے۔" (حیات اجمل: قاضی عبدالغفار: ص ۲۸۴)۔ قاضی صاحب نے اگرچہ اس کی تردید کی ہے، مگر ہے یہ قرین قیاس۔

میں ہندستان کے ہر فرد کو بہ حیثیت قوم متحد ہو کر دشمن کے مقابلے میں صف آرا ہونے کی ضرورت ہے، وہ اسلامی توسیع کے خلاف ہے۔

ترکی اور ایران وغیرہ میں قومیت و وطنیت کے نام پر جو کچھ کیا گیا، اس سے بھی ہمیں متوحش ہونے کی ضرورت نہیں۔ ہمیں ان ممالک کی نظیر کو سامنے رکھ کر ان کی سو فیصدی تقلید ہرگز نہ کرنی چاہیئے۔ میرا یہ عقیدہ ہے کہ ترکی میں مصطفےٰ کمال نے جو کچھ اصلاحات مذہب کو نظر انداز کر کے کیں، وہ مذہبی اصلاح کے راستے سے بھی لائی جا سکتی تھیں۔ مصطفےٰ کمال اپنی قوم کو جس منزل پر لانا چاہتا تھا، اس منزل پر لانے کے لیے مغربی نظریہ قومیت کی تقلید کرنا ضروری نہ تھا۔ وہ ایک دوسرے دروازے سے بھی اس منزل تک پہنچ سکتا تھا۔ وطن پرستی کے اس نظریئے کی بنا پر، جو یورپ میں پایا جاتا ہے، ان ممالک میں جو کچھ کیا گیا، وہ ہمارے لیے کسی طرح بھی قابل تقلید نہیں۔ ہمارے لیے یہاں رہ کر ہندستانیت اور اسلام دونوں رشتوں کو باقی رکھنا ہے، اور یورپ کی قوموں کی طرح ہم ایک لمحے کے لیے بھی اسلام کے اس وسیع رشتے کو، جو ہم کو دنیا کے کروڑوں مسلمانوں سے وابستہ کرتا ہے، ہندستانی قومیت کے اندر فنا نہیں کر سکتے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس وقت زمانے کی آب و ہوا

۴۔ یہی بات ابوالکلام آزاد نے رام گڑھ کانگرس کے خطبہ صدارت میں اور زیادہ واضح الفاظ میں تفصیل سے بیان کی تھی:

"میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے، اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بہ حیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کر سکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے، لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ ساتھ میں ایک اور احساس

(باقی اگلے صفحہ پر)

اسی قسم کی ہے کہ ہر پڑھے لکھے نوجوان کے دماغ میں قومیت کا یہی تصور آتا ہے، لیکن ہمیں ہر ہر منٹ ہر ہر سکنڈ اس کی تردید کرانی چاہیے اور مسلمانوں کے دماغ میں اس غلط نظریہ کو ہرگز جڑ نہ پکڑنے دینا چاہیے۔

اگر سمپورنانند جی نے یو، پی اسمبلی میں تقریر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ وہ تعلیم کے مسئلے میں ہندو مسلم کا امتیاز دیکھنا نہیں چاہتے اور نہ کلچر و تہذیب کے معاملے میں ہندو مسلم امتیاز دیکھنا پسند کرتے ہیں تو یقیناً انھوں نے ایک ایسا نظریہ پیش کیا ہے، جو مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ نہ تو کانگرس ہی کا یہ مقصد ہے اور نہ مسلمان ہی اس مقصد سے قیامت تک متفق ہو سکتے ہیں کہ ہندستان سے مسلم تعلیم، مسلم کلچر، مسلم تہذیب اور مسلم خصائص کے امتیازی اوصاف فنا ہو جائیں، اور وہ ہندستان کی متحدہ قومیت میں جذب ہو کر جرمن یا انگریز کی طرح ہندستانی قوم کے سوا کچھ نہ رہیں۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ موجودہ فرقہ وارانہ اختلافات مٹا دینا چاہیے، تو اس کا مطلب اور ہے ـــــ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت فرقہ وارانہ عناد کی جو فضا پائی جاتی ہے، وہ باقی نہ رہے، اور تمام فرقے ہم آہنگی کے ساتھ باہمی تعاون و اشتراک کے ساتھ زندگی گزاریں۔

کانگرس نے اقلیتوں کے تحفظ کی جو دفعہ ۱۹۳۱ء کے اجلاس کراچی میں پاس کی ہے، اس میں مسلمانوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بھی رکھتا ہوں، جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی بلکہ اس راہ میں میری رہنمائی کرتی ہے ـــــ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندستانی ہوں، میں ہندستان کی ایک ناقابل تقسیم متحدہ قومیت کا عنصر ہوں۔ میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں، جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا ہے۔ میں اس کی تکوین کا ایک ناگزیر عامل (Factor) ہوں۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔"

(خطبات آزاد: مرتبہ شورش کاشمیری: لاہور: ۱۹۴۴: ص ۹-۲۸)

کی امتیازی ملی حیثیت کو باقی رکھنے کا یقین دلایا گیا ہے، لیکن اب سوال یہ ہے کہ اس تجویز کو عملی شکل دینے کا ڈھنگ کیا ہو۔ سو اب تک اس کی ضرورت نہ محسوس ہوئی تھی، کیوں کہ ابھی تک تو ہم میدان جنگ میں تھے۔ مگر کانگرس کے عہدے قبول کر لینے کے بعد ایک بالکل نئی صورت حال سامنے آگئی ہے۔ سو اب اس کو سوچا جائے گا۔ کراچی کی اس تجویز کی توثیق مزید کے لیے گزشتہ سال[۵] آل انڈیا کانگرس کمیٹی کے اجلاس کلکتہ میں جو تجویز پاس ہوئی تھی، وہ میں نے لکھی تھی۔ بعد میں جواہر لال نے اس میں کچھ ترمیم کی۔ اس میں ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہا گیا ہے کہ ہم نہ صرف اقلیتوں کے رسم خط، زبان اور کلچر وغیرہ کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں، بلکہ ان کو ترقی بھی دیں گے۔ اس تجویز کا مقصد صاف طور پر یہ ہے کہ مسلمانوں کی امتیازی ملی حیثیت کو ہندستان کی متحدہ قومیت میں جذب کر دینا کانگرس کا مدعا ہرگز نہیں۔

مثال کے طور پر یہ سمجھئے کہ اگر کسی صوبے میں ہندی سرکاری خط ہو تو کانگرس کی اس تجویز کے بموجب وہاں لازمی طور پر اردو خط کو بھی سرکاری حیثیت سے تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر ایسا نہ کیا گیا، تو یہ کانگرس کی اس تجویز کے منافی ہوگا۔

اس تجویز میں اقلیتوں کے رسم خط کے تحفظ کا جو وعدہ کیا گیا ہے، اس کا مطلب وہ برائے نام تحفظ نہیں ہے، جو گوالیار وغیرہ، ہندو ریاستوں میں نظر آتا ہے۔ یعنی عدالتوں اور سرکاری دفتروں میں سب کام تو ہندی میں ہو، صرف اسکولوں اور کالجوں میں اردو کا مدرس رکھ دیا جائے۔ اس کے برخلاف کانگرس کی اس تجویز کا مطلب یہ ہے کہ جہاں ہندی رسم خط رائج ہو وہاں لازمی طور پر اردو رسم خط بھی سرکاری طور پر مسلمہ سمجھا جائے گا۔ بہار میں اس سلسلے میں حکومت نے جو کچھ کیا وہ اس تجویز کے عین مطابق ہے۔

سی پی[۶] کی عدالتوں اور دفتروں میں اگر اس وقت صرف ہندی خط رائج ہے تو کانگرس کی اس تجویز

۵۔ اکتوبر، ۱۹۳۷ء۔ وزارتیں قبول کرنے کے بعد آل انڈیا کانگرس کمیٹی کا یہ پہلا اجلاس تھا۔

۶۔ قبل آزادی کا ایک صوبہ ــــ Centeral Provinces (صوبہ متوسط و برار)۔ آزادی کے بعد جب لسانی اعتبار سے ریاستوں کی تشکیل عمل میں آئی، تو اس صوبے کا کچھ حصہ مدھیہ پردیش بنا اور کچھ مہاراشٹر میں شامل ہو گیا۔

کے بہ موجب بہار کی طرح وہاں اردو خط کو رائج کرنا ضروری ہے۔ حکومت کو اس کے لیے باقاعدہ انتظام کرنا چاہیئے۔ اگر سی، پی کی حکومت ایسا نہ کرے گی، تو اس کا یہ عمل کانگرس کی اس تجویز کے سراسر خلاف ہوگا۔ اور سی، پی ہی پر کیا موقوف ہے، جہاں کہیں بھی اس قسم کی صورت ہو، وہاں کانگرس کا یہی طرزِ عمل ہونا چاہیئے۔ اگر اب تک کہیں ایسا نہیں ہے تو اس تجویز کی بنیاد پر ہم اسے تبدیل کرا سکتے ہیں۔

یہ تو ظاہر ہے کہ ہندو یا تو تجدد پسند ـــ ماڈرن (Modern) ہو سکتا ہے یا قدامت پسند ـــ کنزرویٹو (Conservative) اور کمیونل (Communal)۔ لیکن ہمیں دیکھنا چاہیئے کہ ہمارے لیے ماڈرن ہندو زیادہ اچھا ہے یا کنزرویٹو؟ ہمیں جواہر لال اور ساورکر میں انتخاب کرنا ہے۔ لیکن خیر اس وقت تو ہمیں اس سے بحث نہیں کہ ہندو رجحانات کیا ہیں، ہمیں تو یہ سوچنا چاہیئے کہ مسلمانوں کے سامنے کیا لائحہ عمل ہو؟

مسلمانوں کو صاف طور پر، چلا کر اور پکار کر یہ اعلان کر دینا چاہیئے، اور اس اعلان کو ہر در و دیوار پر نقش کر دینا چاہیئے کہ وہ ہندویت میں جذب ہونے کے لیے ایک لمحے کے واسطے بھی تیار نہیں۔ بہ حیثیت مسلمانوں کے ان کی جو ملی خصوصیات ہیں، ان کو وہ نہ صرف باقی رکھیں گے، بلکہ ان کو ترقی دیں گے۔ کانگرس میں شریک ہونے اور آزادی کی جدوجہد میں اپنے ہم وطنوں کے دوش بہ دوش چلنے کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ مسلمان اپنے امتیازی ملی خصائص کو خیرباد کہہ دیں اور ہندوستان کی متحدہ قومیت کے سمندر میں اپنے جداگانہ ملی عنصر کو محو کر کے رکھ دیں، ایسا ہرگز نہ ہونا چاہیئے، اور نہ انشاءاللہ ہوگا۔

لیکن اس کے ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ ہندوستان میں رہنے سہنے کی وجہ سے ہمارے اور ہندوؤں کے درمیان جو چیزیں مشترک ہو گئی ہیں، ہمیں ان کا مقاطعہ بھی نہ کرنا چاہیئے، جیسا کہ ہندو مہاسبھا نے مقاطعہ کی آواز بلند کی تھی کہ ہندو مسلمانوں کے میلوں میں نہ جائیں وغیرہ وغیرہ۔ البتہ وہ خصائص جو ہم کو ہندوؤں سے ممتاز کرتے ہیں، ان کو بھی نہ چھوڑنا چاہیئے۔ ہم کو ہندوستان میں ایک ممتاز عنصر بن کر تو ضرور رہنا چاہیئے، بلکہ ہندوستان کی ملی جلی مشترکہ زندگی میں ایک ممتاز مگر ہم آہنگ جزو کی طرح رہنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔ گویا قومیت کے

نظریۓ کو اسی حد تک تسلیم کرنا چاہیۓ کہ جہاں تک ہمارے ملّی خصائص کو محفوظ رکھ کر اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

مسلمان اور تحریک آزادی

اصل سوال یہ ہے کہ مسلمان اپنی جدوجہد کی بنیاد کس چیز پر رکھتے ہیں ـــــ آیا ضعف پر یا اذعان و یقین پر؟ اگر خوف و شبہ پر رکھتے ہیں تو سارا راستہ ہی بدل جاتا ہے، منزل ہی دوسری ہو جاتی ہے، اس کے احکام ہی دوسرے ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر یہ بنیاد اذعان و یقین پر رکھی جائۓ تو پھر صورت حالات بالکل دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ میں نے ابتدا ہی سے مسلمانوں کی جدوجہد کی بنیاد اذعان و یقین پر رکھی، لیکن بعض حالات و محرکات کی بنا پر عام مسلمانوں نے ضعف و شک کی بنیاد کو پسند کیا۔ انگریزوں نے مختلف ترکیبوں سے ان کو یہ سمجھایا کہ ہندستان میں مسلمانوں کو ہندوؤں کے غلبے سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک تیسری طاقت ـــــ انگریز کی ضرورت ہے۔ اگر یہ تیسری طاقت نہ رہی تو ہندستان کے مسلمانوں پر ہندوؤں کا غلبہ ہو جائے گا۔ یہ چیز آہستہ آہستہ مسلمانوں کے دماغوں میں جڑ پکڑتی رہی، یہاں تک کہ مسلمانوں کو اس کا یقین ہو گیا کہ ہندستان میں مسلمانوں کی بقا انگریزوں کی بقا پر منحصر ہے۔ اگر انگریز چلا گیا تو ہندوؤں کے ہاتھوں مسلمانوں کو سخت نقصان اٹھانا پڑے گا۔

۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کے بننے کا یہی مقصد تھا کہ انگریزوں سے دوستی کر کے کچھ لیتے جائیں اور جب ہندستان کا ہندو آگے بڑھ جائۓ تو اس کے آگے حقوق کے حصول کا دامن پھیلائیں۔ ان حالات میں مسلمانوں کو بتانے کی ضرورت ہے کہ ہندستان میں ایک تیسری طاقت ـــــ انگریز کا وجود ہندو اقتدار کے راستے میں مانع نہیں ہے، بلکہ مسلمانوں کے ابھرنے میں حارج ہے۔ اگر مسلمانوں میں یہ احساس پیدا ہو جائۓ تو پھر ان کے دل میں بھی وہی آگ سلگنے لگے گی، جو آج ہندوؤں کے دلوں میں سلگ رہی ہے۔

اس وقت تک مسلمانوں کا نقطہ نظر یہ رہا ہے کہ تحریک آزادی ہندوؤں کی تحریک ہے، اور اس لیے اگر اس میں وہ شریک ہوتے ہیں، تو ہندوؤں پر ایک طرح کا احسان کرتے ہیں۔ چنانچہ اس کا اظہار صاف لفظوں میں تو نہیں، لیکن اشاروں کنایوں میں برابر ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً خلافت کے زمانے میں ہم نے کانگرس کو کانگرس بنایا، ترک موالات کے زمانے میں سب مسلمان لڑکوں نے پڑھنا چھوڑ دیا، مگر بنارس میں ہندوؤں نے کچھ نہ کیا۔ ترک موالات کی تحریک کے زمانے میں مسلمانوں کو یہ نقصان ہوا، وہ نقصان ہوا، وغیرہ وغیرہ —— یہ ایسی باتیں ہیں جن کا ہندوؤں پر احسان رکھ کر ان سے ان چیزوں کی قیمت وصول کرنا ہے۔ مسلمان یہ سمجھتے ہیں کہ انھوں نے آزادی کی جدوجہد میں جو کام کیا اس کا فائدہ ہندو کو پہنچا، اس لیے ہندو کو چاہئے کہ وہ اس کی قیمت ادا کرے۔

اس وقت مسلم لیگ کی طرح جو جماعت بھی جداگانہ سیاسی تنظیم کی آواز بلند کرے گی وہ قدرتاً ہندستان کی جدوجہد آزادی کے راستے میں روڑا ثابت ہوگی۔ اور اس کشمکش کے سارے نتائج بھی ایک تیسری طاقت —— انگریز کی گود میں جا کر پڑیں گے۔ اس لیے یہ طریقہ تو بالکل ہی غلط ہے، اور اس سے مسلمانوں کو ایک رائی کے برابر بھی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ میں نے مسلم لیگ کے ذمہ دار افراد سے کہا تھا کہ اگر وہ یکے بعد دیگرے یہ تین مقدمات مان لیں —— یعنی

(۱) آزادی کامل

(۲) اس کے حصول کے لیے کانگرس کے دوش بہ دوش جدوجہد

(۳) مسلم حقوق کے تحفظ کے لیے مسلم لیگ کو ایک جداگانہ جماعت کی حیثیت سے قایم رکھنا۔

مگر انھوں نے اسے نہ مانا۔ اصل سوال نصب العین کا بھی نہیں، بلکہ جدوجہد کا ہے۔ اور جب تک مسٹر جناح موجود ہیں، مسلم لیگ کبھی بھی جدوجہد کے اس طریقے کو پسند نہیں کر سکتی، جس کی مدد سے

۷۔ اس حقیقت کو لوگ آج بھی فراموش کرتے ہیں کہ بنارس ہندو یونیورسٹی ہی کے جواب میں کاشی ودیاپیٹھ کا قیام عمل میں آیا تھا اور اس کے وہی مقاصد تھے، جو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے تھے۔

مدد سے کانگریس نے اس وقت تک طاقت حاصل کی ہے۔

اس وقت مسلم لیگ کا سارا شور و غوغا وزارتوں کے حصول کا شور و غوغا ہے۔ اگر لیگ کو وزارتیں مل جائیں تو آج جن شکایتوں کے خلاف غل مچایا جا رہا ہے، ان سے دس گنا زیادہ شکایتیں ہوتیں، تب بھی کوئی آواز نہ اٹھتی، بلکہ مسلم لیگ کے یہ افراد وزارت کی کرسیوں پر بیٹھ کر ان شکایتوں کی وہ تاویلیں کرتے، جو آج ہمارے ذہن میں بھی نہیں آتیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی میں نے کوشش کی کہ مسلم لیگ سے سمجھوتے کی گفتگو کی جائے اور اگر وہ کم سے کم کانگریس کے اسمبلی پروگرام اور ڈسپلن کو مان لے، تو پھر ہر صوبے میں لیگ کے ممبر لے لیے جائیں۔ چناں چہ اس چیز کو میں نے ورکنگ کمیٹی کے سامنے پیش کیا، لیکن میں نے محسوس کیا کہ ورکنگ کمیٹی کے ممبروں کی اکثریت مسلم لیگ سے گفتگو کرنے کے حق میں نہیں ہے۔ مجھے اس مسئلے پر کافی لڑنا پڑا۔ صرف گاندھی جی نے میرا ساتھ دیا، اور بالآخر مسٹر جناح سے گفتگو شروع ہو گئی۔ ہم

۸۔ یہ قصہ ۱۹۳۷ء کے اواخر کا ہے۔ کانگریس اور مسلم لیگ کی بات چیت کا سلسلہ یقیناً مولانا آزاد ہی کی کوششوں سے شروع ہوا ہوگا۔ ٹنڈلکر کے بیان کے مطابق گاندھی جی نے اوائل اپریل ۱۹۳۸ء میں مسٹر جناح کو مولانا آزاد سے گفتگو کرنے کا مشورہ دیتے ہوئے جو کچھ لکھا تھا، اس سے کانگریس میں مولانا آزاد کی پوزیشن کا واضح اندازہ ہوتا ہے۔ گاندھی جی نے لکھا تھا: "ہندو مسلم معاملات میں ڈاکٹر انصاری میری رہنمائی کیا کرتے تھے۔ اب جب کہ وہ ہمارے درمیان میں نہیں ہیں، مولانا آزاد کو میں نے اپنا رہنما بنایا ہے۔ اس لیے میں یہ تجویز پیش کروں گا کہ پہلے مولانا آزاد کی اور آپ کی ملاقات ہونی چاہیے۔" ——— 'مہاتما' (انگریزی): ٹنڈلکر: جلد ۴ ص ۲۰۳

آزاد اور جناح کی ملاقات گاندھی جی کے تذکرہ بالا خط سے پہلے ہو بھی چکی تھی۔ ۳ فروری ۱۹۳۸ء کو گاندھی جی نے مسٹر جناح کو لکھا تھا: "پنڈت نہرو مجھ سے کہہ رہے تھے کہ آپ نے مولانا صاحب سے شکایت کی ہے کہ آپ کے ۵ نومبر کے خط کا میں نے جواب نہیں دیا ہے۔ ..."

Indian Annual Register : 1938 :Vol. 1 pp.359-60

اس کے لیے بالکل تیار تھے کہ مسلم لیگ کے ممبروں کو وزارتوں میں لے لیں اور اس طرح متحدہ جدوجہد کے راستے سے ایک بہت بڑی رکاوٹ کو رفع کر دیں۔ لیکن افسوس ہے کہ مسلم لیگ نے اسٹیٹس (Status) کے سوال کو بیچ میں لاکر سارا معاملہ ہی خراب کر دیا۔ بھلا ہم اسے کیسے مان سکتے تھے کہ مسلم لیگ کو مسلمانوں کی اور کانگرس کو ہندوؤں کی فرقہ وارانہ جماعتیں قرار دے کر گفتگو کرتے۔ کانگرس ایک نیشنل جماعت ہے اور نیشنل ہی رہنا چاہتی ہے۔ پھر وہ اپنے کیمونل ہونے پر مہر تصدیق کیسے ثبت کر دے! علاوہ ازایں ہمیں سوچنا چاہیے کہ کانگرس کا خود کو نیشنل کہنا ہمارے لیے زیادہ اچھا ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ خود کو کیمونل کہے۔

ہمیں اس وقت مستقبل کا پورا نقشہ ترتیب نہ دینا چاہیے۔ صرف راستے کے پتھر کو ہٹانا چاہیے۔ یہ نہ سوچنا چاہیے کہ پانی جو آرہا ہے وہ اپنا راستہ کدھر بنائے گا، اور کون سا راستہ اختیار کرے گا۔ یہ کام مستقبل پر چھوڑ دینا چاہیے۔

مسلمان اگر اس پر یقین رکھتے ہیں کہ انگریز کے چلے جانے کے بعد ہندو اقتدار ان کے لیے نقصان رساں ثابت ہوگا، تو یہ چیز تو پیکٹ (Pact) کر لینے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ پیکٹ کا کر لینا اس خطرے کو گز رفع نہیں کر سکتا۔ مگر مجھے مسلمانوں کے مستقبل کے بارے میں ذرا بھی مایوسی نہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ جو قوم خیبر سے قسطنطنیہ تک لمبی سڑک رکھتی ہے، جس میں ایک انچ زمین بھی غیر مسلم اقتدار کے زیر اثر نہیں، وہ قوم کبھی نقصان میں نہیں رہ سکتی، اور نہ اس کی امتیازی حیثیت فنا ہو سکتی ہے۔

وزارتیں اور مسلمان

آئین جدید[۱] کا حصول ہماری جدوجہد کی آخری منزل نہیں۔ اگر یہ آئین ہماری جدوجہد کی آخری منزل

---

۱ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵۔ اس ایکٹ کے تحت جدید انتخابات ہوئے تھے، اور کانگرس کو مدراس، یوپی، بہار، اور اڑیسہ میں واضح اکثریت حاصل ہوئی تھی اور اس کی وزارتیں بنی تھیں۔ صوبہ سرحد اور آسام میں کانگرس نے مخلوط وزارت بنائی، لیکن وزیر اعلیٰ کانگرسی ہی تھے۔

ہوتی تو ہم ہر قیمت پر مسلم لیگ کے ممبروں کو وزارت میں لے لیتے۔ لیکن موجودہ حالات میں ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ ہم نے اس وقت وزارتیں اس لیے قبول نہیں کی ہیں کہ حکومت کرنا ہمارا مقصود ہے۔ بلکہ ہم نے محسوس کیا کہ اس وقت جدوجہد کے میدان میں ہمارا حربہ یہی ہونا چاہیئے۔ وقت کے تقاضے کے بہ موجب ہمیں اپنی جدوجہد میں کبھی رفتار سست کر دینی پڑتی ہے اور کبھی تیز۔ آج کل ضرورت تھی کہ ہماری رفتار سست ہو لیکن ہو سکتا ہے کہ کل وقت کا تقاضا یہ ہو کہ ہم اپنی رفتار میں تیزی پیدا کریں اور وزارت کے بوجھ کو کندھوں سے اتار پھینکیں۔ غرض میرے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس وقت کانگرس کی وزارتیں محض ان نظریوں کے بہ موجب حکومت نہیں کر سکتیں جو جمہوریت کے لیے ضروری ہیں۔ ہم اسی حد تک جمہوریت کے اصول پر عمل پیرا رہنا چاہتے ہیں، جہاں تک اپنی جدوجہد کی قومی حیثیت کے فنا ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ ہم نے وزارتیں بناتے وقت اس چیز کو بڑی اہمیت کے ساتھ پیش نظر رکھا تھا، اور جب تک ہمارا آخری نصب العین، یعنی آزادی کامل، ہمیں حاصل نہیں ہو جاتا، یہ چیز ہمارے سامنے رہے گی، وزارت کی گدیوں پر بیٹھنے کے باوجود ہم کسی وقت بھی جدوجہد کے میدان کو نظروں سے اوجھل نہیں کر سکتے۔ خدا جانے ہمیں کس وقت جنگ کا نقشہ بنانا پڑے اور ہم وزارتوں کو چھوڑ کر میدان جنگ میں نکلنے پر مجبور ہوں۔ اسی لیے ہم نے وزارتوں کی ترتیب میں اس بات کا خیال رکھا ہے اور کسی ایسے شخص کو وزارت میں نہیں لیا، جو اعتقاداً یا عملاً ہماری آئندہ جدوجہد میں خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ غور کیجئے کہ اگر ہم کمزور لوگوں کو لے لیں اور پھر ہمیں جنگ کا محاذ بدلنا پڑے، تو یہ لوگ ہمارے راستے میں کتنی بڑی رکاوٹ ثابت ہوں گے۔ اسی کانگرس نے، جہاں کہیں مخلوط وزارتیں بنائی ہیں، وہاں یہ کوشش کی ہے کہ صرف وہ غیر کانگرسی ممبر جو کم از کم کانگرس کے اسمبلی پروگرام اور اس کے ڈسپلن کو قبول کریں، ان ہی کو وزارت میں لیا جائے۔ مگر اس میں میری رائے یہ ہے کہ اگر اس طرح کانگرس کو اسمبلی میں ٹھوس اکثریت حاصل ہو تب تو وزارت بنائی جائے، ورنہ نہیں۔ اسی لیے میں نے آسام میں ترتیب وزارت کی مخالفت کی تھی۔ کیوں کہ وہاں آخر وقت تک

کانگرس کو واضح اکثریت حاصل نہ تھی[۱۰]۔ مجھ سے کہا گیا کہ بعد میں اکثریت حاصل ہو جائے گی، مگر میں اس کا قائل نہ تھا۔ میرا اصرار یہ تھا کہ ہمیں دنیا کو یہ بتا دینا چاہیے کہ ہم وزارتوں کے پیچھے دوڑنا نہیں چاہتے۔ لیگ اگر وزارت بنا لیتی ہے تو بنالے، ہم اس سے کیوں ڈریں۔ ہم نے وزارتیں ایک پروگرام کے تحت قبول کی ہیں۔ آئین کو ہر قیمت پر چلانا ہمارے پیش نظر نہیں۔ یہی چیز سندھ میں میرے پیش نظر تھی[۱۱]۔ مسلم لیگ کے اشتعال انگیز رویئے نے وہاں کی فضا بہت خراب کر دی تھی۔ (یہاں تک) کہ کانگرسی ممبروں کے پاؤں بھی اکھڑ گئے۔ وہ اللہ بخش کی وزارت کی حمایت کرنا چاہتے تھے۔

۱۰۔ آسام میں ۱۰۰ ممبروں کی اسمبلی تھی، جن میں کانگرس کے ۳۳ ممبر تھے۔ مسلم لیگ نے آسام اسمبلی کی ممبری کے لیے اپنا کوئی امیدوار کھڑا نہیں کیا تھا۔ جو صوبائی پارٹیاں الکشن کے اکھاڑے میں اتری تھیں، ان میں سے کسی کو بھی اکثریت حاصل نہیں ہو سکی تھی۔ سر سعد اللہ نے مختلف پارٹیوں کو ملا کر آسام یونائیٹڈ پارٹی بنائی تھی، جس سے انھیں معمولی سی اکثریت حاصل ہو گئی تھی۔ چنانچہ وہی آسام کے پہلے چیف منسٹر بنے۔ کانگرس نے دوسری پارٹیوں کے ساتھ مل کر اگر ملی جلی وزارت بنائی ہوتی، تو شاید اس کی پوزیشن نسبتاً زیادہ مضبوط ہوتی، جیسا کہ بعد کے واقعات سے ثابت ہوا۔ ۱۵ر ستمبر ۱۹۳۸ء کو سعد اللہ وزارت کو استعفا دینا پڑا، اور ان کی جگہ پر کانگرس نے دوسری پارٹیوں کو ملا کر وزارت بنائی۔

۱۱۔ سندھ کی اسمبلی ساٹھ ممبروں پر مشتمل تھی، جن میں کانگرس پارٹی کے سات ممبر تھے۔ بعد میں دو ممبر پارٹی میں باضابطہ شامل ہو گئے۔ اس لیے کانگرس پارٹی کی طاقت سات سے نو ہو گئی۔ سندھ کا حال بھی آسام سے مختلف نہ تھا۔ سندھ کے پہلے چیف منسٹر سر غلام حسین ہدایت اللہ تھے۔ انھوں نے مختلف گروہوں اور آزاد ممبروں کو ملا کر ۳۴ ممبروں کی ایک پارٹی بنالی تھی۔ ان کی وزارت ۱۸ر مارچ ۱۹۳۸ء کو کٹوتی کی ایک ترمیم پر ہار گئی، اور ان کی جگہ پر خان بہادر اللہ بخش نے ۲۳ر مارچ ۱۹۳۸ء کو نئی کابینہ بنائی۔ اللہ بخش نے کانگرس کے فارم پر تو دستخط نہیں کیے تھے، مگر کانگرس کے پروگرام کو قبول کر لیا تھا، اسی بنا پر کانگرس نے ان کا ساتھ دیا تھا۔

ان کا کہنا یہ تھا کہ اگرچہ اسسمنٹ[۱۲] کے مسئلے میں اللہ بخش نے غلطی کی ہے، مگر اس وقت تو اس کی حمایت ہونی چاہیئے، ورنہ لیگ کی وزارت بن جائے گی، یہاں تک کہ سردار پٹیل نے بھی اللہ بخش کی حمایت کا وعدہ کر لیا تھا۔ مگر میں نے کہا کہ لیگ ایک نہیں، ایک لاکھ وزارتیں بنالے، ہم نے وزارتیں بنانے کا کوئی ٹھیکہ نہیں لیا ہے۔ اس قسم کے موقع تو ہمارے امتحان کے موقع ہیں۔ اسی قسم کے موقعوں پر تو ہم دنیا کو یہ بتلاسکتے ہیں کہ کانگرس اصول کی خاطر کتنی قربانیاں کر سکتی ہے۔

بہرحال ہمارے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر آئندہ جدوجہد کا سوال ہمارے سامنے نہ ہوتا تو ہم مسلم لیگ کے اس رویئے کے باوجود بھی جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے ان کے کچھ ممبر وزارت میں لے لیتے، مگر بہ حالت موجودہ ہم ایسا کر سکتے تھے؟ موجودہ حالات میں ہم جتنا آگے بڑھ کر مسلم لیگ سے مصالحت کر سکتے تھے، ہم نے اس سے دریغ نہیں کیا۔ مگر افسوس ہے کہ مسلم لیگ نے ہمارے خیر خواہانہ اقدامات کی قدر نہ کی، اور ایک ناممکن شرط لگا کر مصالحت کے سارے پروگرام کو ختم کر دیا۔

مسلمانوں کے سامنے اس وقت بہ جز اس کے اور کوئی راستہ نہیں کہ وہ آزادی کی جدوجہد میں پورے جوش و خروش کے ساتھ شریک ہو جائیں، مسلم حقوق کے تحفظ کا بھی کوئی اور راستہ سوا اس کے نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی اور راستہ ہو سکتا ہے، تو ہم ہر لحہ کانگرس سے علاحدہ ہو سکتے ہیں، ہم کانگرس میں مسلمانوں کے مفاد ہی کے پیش نظر شریک ہیں۔ اگر ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ کانگرس سے باہر رہ کر ان کے مفاد کو زیادہ بہتر طریقے پر محفوظ کیا جا سکتا ہے، تو ہم کو یقیناً کانگرس سے باہر آجانا چاہیئے۔ لیکن ایسا کوئی راستہ نہیں ہے۔ مسلمان کانگرس سے باہر رہ کر موثر طریقے پر اپنے حقوق کا تحفظ ہرگز نہیں کر سکتے۔

یہ صحیح ہے کہ غدر کے بعد بعض ایسے حالات و واقعات پیش آئے، جنھوں نے مسلمانوں کو ہندوؤں سے خائف کر کے آہستہ آہستہ انگریزوں کے دامن سے باندھنا شروع کر دیا۔ لیکن اب

۱۲۔ Assessment ۔ تشخیص لگان۔ اس قصے کا تعلق آب پاشی کے لگان کے تعین سے تھا۔ اس دور کے سندھ کی سیاسی پارٹیاں اور صورت حال کو سمجھنے کے لیے دیکھئے: شرما کی Peeps into Pakistan

مسلمانوں کو یہ توقع بالکل چھوڑ دینی چاہیئے کہ پہلے کی طرح انگریز ان کی ذرا سی بھی مدد کر سکتا ہے۔ ایک زمانہ تھا جب انگریز کی خوشامد سے انھیں کچھ مل جاتا تھا۔ مگر اب صورت حال بالکل بدل گئی ہے۔ اب تو حالت یہ ہے کہ اگر ہندستان کے سارے مسلمان مل کر انگریز سے یہ کہیں کہ تم ہندستان نہ چھوڑو، ہم تمھاری مدد کریں گے، تب بھی وہ یہاں نہ رہے گا۔ اس لیے مسلمانوں کو اپنی موجودہ حیثیت پر غور کرنا چاہیئے اور یہ خیال بھی دل سے نکال دینا چاہیئے کہ اب انگریز کی مدد سے ایک رائی کے دانے کے برابر بھی فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ جب خود انگریز کی اپنی ہی کشتی بھنور میں ہچکولے کھا رہی ہے تو وہ کسی دوسرے کی ڈوبتی ہوئی کشتی کو کیسے سہارا دے سکتا ہے! چناں چہ یہ اسی کے اثرات ہیں کہ آج بڑے بڑے خطاب یافتہ زمیندار بھی آزادی ہند کے مقصد سے ہمدردی کا اظہار کر رہے ہیں۔ حالاں کہ کل تک ان ہی کے ڈنڈوں سے آزادی ہند کے نام لیواؤں کے سر زخمی ہو رہے تھے، اور یہی لوگ محفلوں اور مجلسوں میں بیٹھ کر قومی تحریکات کا مضحکہ اڑایا کرتے تھے۔ ہندستان میں قومیت کے نام پر اس وقت تک جو جدوجہد کی گئی ہے اس کا لازمی نتیجہ یہی ہونا چاہیئے تھا۔

آپ حقیقتوں کی طرف سے کتنی ہی آنکھیں بند کرنا چاہیں، لیکن بالآخر کسی نہ کسی دن حقیقتوں کی چکاچوندھ آپ کی آنکھوں کو چوندھیا دے گی۔ یہی حال آج مسلمانوں کا ہے۔ مسلمان آج سے پہلے کانگرس کو باغیوں کی ایک جماعت سمجھتے تھے، اور ان کے ذہن میں یہ بات آتی ہی نہ تھی کہ باغیوں کی یہ جماعت ایک دن حکومت بھی بن سکتی ہے۔ لیکن ان کے نہ سمجھنے سے حقیقتیں تو نہیں بدل سکتیں۔ ہوا وہی جو ہونا تھا۔ اب ان کی آنکھیں کھلیں، لیکن اب بھی وہ اسباب و علل کے سلسلے کو پوری طرح سمجھنا نہیں چاہتے۔ روشنی کی چکاچوندھ نے ان کی آنکھیں تو ضرور چوندھیا دی ہیں، لیکن اب تک وہ یہ محسوس نہیں کر سکے ہیں کہ روشنی کا سرچشمہ کہاں ہے، اور اسے کیسے قبضے میں لایا جا سکتا ہے۔ اب تک مسلمان آزادی کی جنگ کو اپنی جنگ نہیں، بلکہ ہندوؤں کی جنگ سمجھتے رہے ہیں۔ اور اس سلسلے میں اگر انھوں نے کبھی کوئی جدوجہد کی بھی، تو اسے ہندوؤں پر احسان سمجھا اور اس کے متوقع رہے کہ ہندو اس کی قیمت انھیں ادا کریں گے۔ یہ کہنا کہ ہم نے کانگرس کو کانگرس بنایا، یا ترکِ موالات

کے زمانے میں ہمارا یہ نقصان ہوا' یا علی گڑھ یونیورسٹی کو ہم نے بند کردیا، مگر بنارس میں ہندوؤں نے کچھ نہ کیا' وغیرہ وغیرہ ایسی باتیں ہیں جو اسی جذبے کا اظہار کرتی ہیں۔

وردھا اسکیم اور مسلمانوں کی مذہبی تعلیم

یہ تو طے شدہ ہے کہ ہندستان میں تعلیم کی جو اسکیم بھی تیار ہوگی، اس میں مذہبی تعلیم کا خانہ ضرور ہوگا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ خانہ بھرا کیسے جائے؟ وردھا کی تعلیمی اسکیم[۱۱] ہو یا کوئی اور اسکیم، مسلمانوں کے لیے مذہبی تعلیم کا ہونا ضروری ہے۔ البتہ یہ سوال مسلمانوں کے لیے غور طلب ہے کہ آیا اس منزل پر وہ اس کے لیے تیار ہیں کہ مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کا نظام حکومت کے ہاتھوں میں دے دیں؟ اس مسئلے پر میں خود بھی ابھی مذبذب ہوں۔ اب تک تو صورت یہی رہی ہے کہ حکومت کو مذہبی تعلیم سے کوئی واسطہ نہیں رہا۔ مذہبی تعلیم کا انتظام دیوبند وغیرہ کے مدارس کے ذریعے غیر سرکاری مسلم اداروں کے ہاتھ میں رہا۔ اب یہ سوچنا ہے کہ آیا اس نظام کو بدل کر مذہبی تعلیم کے تمام اداروں کو حکومت کے ہاتھوں میں دے دینا ٹھیک ہوگا یا نہیں؟ اور آیا کانگریس نے اس وقت جو حکومت بنائی ہے وہ اتنی مستحکم اور مضبوط ہے کہ اس سے ضروری مسائل کے متعلق اطمینان حاصل کر لینے کے بعد اس چیز کو مستقلاً اس کے حوالے کر دیں؟

مسلم لیگ کا جھوٹا پروپگنڈا

مسلم لیگ کی جانب سے اتنا جھوٹا اور بے بنیاد پروپگنڈا کیا جاتا ہے کہ مجھے حیرت ہوتی ہے۔ شروع

۱۱۔ وردھا میں ۲۲ر اکتوبر کو ماہرین تعلیم کی ایک کانفرنس گاندھی جی کی صدارت میں بنیادی تعلیم کے مسئلے پر غور کرنے کے لیے منعقد ہوئی تھی۔ ۲۳ر اکتوبر کو اس کانفرنس نے کمیٹی کی شکل اختیار کر لی، جس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین تھے۔ اواخر نومبر ۱۹۳۷ء میں اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ پیش کی جو ذاکر حسین کمیٹی رپورٹ کے نام سے مشہور ہوئی۔

——— محمد اکرام: تذکرہ: ص ۷۷ — ۳۲۷

شروع میں جب مجھے بعض واقعات کی اطلاع ملی تو مجھے سخت تشویش ہوئی، اور میں نے اس سلسلے میں وزیروں سے سخت باز پرس کی۔ لیکن جب تحقیقات کی گئی تو مجھے سر جھکانا پڑا اور مجھے اس معاملے میں سخت شرمندگی ہوئی۔ پچھلے سال عید سے ایک دن قبل مجھے ایک تار ملا کہ صوبہ بہار کے ایک گاؤں پر، جہاں مسلمان ہی مسلمان رہتے ہیں، تین ہزار ہندوؤں نے مسلح ہو کر حملہ کیا۔ سارے مسلمانوں کو مار ڈالا، ان کے مکانوں کو جلا دیا اور عورتوں کو بے عصمت کیا۔ اس تار کی ایک نقل اسٹار آف انڈیا میں بھی شایع ہوئی۔ مجھے یہ دیکھ کر بڑی سخت اذیت ہوئی۔ میں نے وزیر اعظم بہار سے اس کا تذکرہ کیا تو انھوں نے کہا کہ میں ابھی ابھی اس ضلع کے کمشنر سے ٹیلیفون پر بات کر رہا تھا، اگر اس قسم کا کوئی واقعہ ہوا ہوتا تو وہ مجھے ضرور مطلع کرتا۔ مگر وزیر اعظم کے اس بیان کے باوجود میرے دل سے کھٹک دور نہ ہوئی۔ میں نے ڈاکٹر محمود سے کہا کہ آپ خود جا کر اس کی تحقیقات کیجئے۔ چنانچہ عید کے دن کے باوجود بے چارے جائے وقوعہ پر پہنچے، مگر وہاں جا کر معلوم ہوا کہ واقعہ بالکل بے بنیاد ہے۔ صرف اتنی سی بات البتہ ہوئی تھی کہ اس گاؤں میں کچھ جلاہے رہتے تھے، ان میں کا کوئی ایک آدمی کسی ایک لڑکی کو اغوا کر لایا تھا۔ اس پر برادری والوں میں سخت برہمی پھیلی، پنچایت ہوئی اور دو ایک روز میں معاملہ رفع دفع ہو گیا۔ اس واقعے کو معلوم کرنے کے بعد تار بھیجنے والے کی تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ چند روز ہوئے کوئی صاحب پٹنہ سے آئے تھے، انھوں نے اغوا کے قصے کو دیکھ کر یہ سارا افسانہ اپنے دل سے گھڑ لیا اور پھر دو تین تار دے دیئے۔ اس قسم کی اور بیسیوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

مسلم لیگ کے لیڈروں سے جب میں نے اس قسم کے بے بنیاد پروپگنڈے کا ذکر کیا تو انھوں نے کہا کہ ہمیں تو کانگرس کو بدنام کرنا ہے، چاہے سچی خبروں کی اشاعت سے بدنام ہو یا جھوٹی خبروں کی اشاعت سے۔ لیکن اس طرز عمل کا نتیجہ کیا ہوگا کہ پھر مسلمانوں میں صحیح خبریں سننے کے بعد بھی صحیح جوش و جذبہ پیدا نہ ہوگا۔ حقیقتیں بہرحال ابھرتی ہیں۔ اگر آج بے بنیاد پروپگنڈا کیا جا رہا ہے، تو لازمی طور پر کل اس کا پردہ چاک ہو کر رہے گا۔ اور اس کا جو نتیجہ ہو سکتا ہے، وہ ظاہر ہے۔ لیکن

افسوس ہے کہ مسلم لیگی افراد کو اس کا مطلق کوئی خیال نہیں، اور وہ اس طرح خود اپنے ہاتھوں سے مسلمانوں کے سیاسی احساس و سیاسی شعور کو ذبح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

زبان

شاہ عبدالقادر نے... (۱۲۰۵ھ مطابق ۹۱/۱۷۹۰ء) میں جو قرآن کا ترجمہ کیا تھا، اس میں لکھا ہے کہ یہ ترجمہ ہندی زبان میں ہے[14]۔ یعنی ریختہ میں نہیں ہے۔ گویا اس زمانے میں ہندی سے مراد وہ صاف و سلیس زبان ہوتی تھی جو عام لوگوں میں بولی جاتی تھی، اور جس کا نمونہ شاہ صاحب کا یہ ترجمہ ہے۔ اور ریختہ سے مراد وہ زبان ہوتی تھی، جس میں فارسی کی بہ کثرت ملاوٹ ہوتی تھی۔ شاہ صاحب کے اس ترجمے کے... (پینتیس چھتیس) سال بعد آپ کے... (بھتیجے شاہ اسمعیل شہید) نے ایک کتاب تقویت الایمان لکھی[15]۔ اس میں بھی یہی لکھا کہ یہ کتاب ہندی زبان میں لکھ رہا ہوں، تاکہ عام لوگ اسے سمجھ سکیں۔ لیکن... (شاہ عبدالقادر کے ترجمے سے بھی)... (کم و بیش چالیس) سال قبل غلام علی آزاد نے جو تذکرہ لکھا ہے، اس میں ہندی کو بھاکا کی صنف میں رکھا ہے۔ یعنی اس زمانے میں ہندی کو اردو نہیں کہا جاتا تھا، بلکہ اس سے سخت و ثقیل سنسکرت مراد ہوتی تھی۔

۱۴۔ شاہ صاحب کے الفاظ یہ ہیں: "بندے عاجز عبدالقادر کے خیال میں آیا کہ... ہندی زبان میں قرآن شریف کے معنی لکھے۔ الحمدللہ یہ آرزو سنہ ۱۲۰۵ بارہ سو پانچ میں حاصل ہوئی۔"

(موضح قرآن: مطبوعہ لاہور: ۱۳۰۷: صفحہ ۲)

۱۵۔ اسمعیل شہید نے لکھا ہے کہ تقویت الایمان میں "بیان توحید اور اتباع سنت کا ہے۔ اور برائی شرک و بدعت کی اس رسالے میں جمع کیں۔ اور ان آیتوں کا اردو ترجمہ... زبان ہندی سلیس میں کر دیا تاکہ عوام الناس اور خاص اس سے فائدہ اٹھائیں۔"

(تقویت الایمان: مطبوعہ دہلی: بے تاریخ: دیباچہ)

ہندی کی موجودہ شکل کا آغاز غدر ۱۸۵۷ء کے بعد سے ہوتا ہے، اور اب پچیس تیس سال کی مسلسل کوششوں نے اس کو ایک بناوٹی مگر مستقل زبان بنادیا ہے، جس میں رسالے نکلتے ہیں، کتابیں چھپتی ہیں اور اخبارات شایع ہوتے ہیں۔ اس زبان کو مٹایا تو نہیں جاسکتا کیوں کہ اب یہ ادب کی ایک شاخ ہوگئی ہے۔

اس وقت بحث یہ ہے کہ زبان کا چوکھٹا کیا ہو؟ سوا سے سب جانتے ہیں کہ جو الفاظ استعمال ہو رہے ہیں اور جن پر رواج کی مہر لگ چکی ہے، ان کا مقاطعہ نہ کیا جائے۔ مگر اس بارے میں چوں کہ مثل رزرویشن (ذہنی تحفظات) ہیں، اس سے عمل اس پر نہیں ہوتا۔ آج کل تو حالت یہ ہے کہ فارسی و عربی کے رائج الفاظ کا بھی مقاطعہ ہو رہا ہے۔ "پرنتو" کوئی نہیں بولتا، لیکن یا مگر بولتے ہیں۔ مگر پھر بھی آج کل کوشش کی جاتی ہے کہ پرنتو بولا جائے۔ اس قسم کی کوشش یقیناً معیوب ہے، اور ہمیں ہندوؤں کو ایسا کرنے سے روکنا چاہیے۔ اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ اسکولوں میں جو کتابیں داخل نصاب کی جائیں ہم ان کی کافی چھان بین کریں اور دیکھیں کہ ان میں اس قسم کی زبان استعمال نہ کی جاسکے۔ نیز کانگرس اس بارے میں ایک واضح تجویز پاس کرے۔

اس وقت حکومت بہار نے لغت کی ترتیب کے لیے جو کمیٹی بنائی ہے، اس کا یہ کام ہوگا کہ وہ زبان کا چوکھٹا (فریم) بنادے۔ یعنی یہ تعین کردے کہ وہ کون سی زبان ہے، جو آج کل بولی جاتی ہے۔ جب یہ لغت مرتب ہو جائے گا تو پھر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ فلاں شخص نے جو لفظ بولا ہے وہ ہندستانی ہے یا نہیں۔ اس لغت کو بناتے وقت، نیز اس کے علاوہ اور تمام حالات میں بھی ہندستانی زبان کی کلاسکس عربی، فارسی اور سنسکرت تینوں زبانوں کو ہونا چاہیے۔ ان زبانوں میں سے جس زبان میں زیادہ موزوں لفظ مل سکے اسے لے لینا چاہیے۔

مسلم ریاستیں

مسلم ریاستوں میں مسلمانوں کو ذمہ دار حکومت کے قیام کی جدوجہد کرنی چاہیے۔ اب یہ

چیز روکنے سے رک نہیں سکتی۔ وقت کی آب و ہوا ہی ایسی ہے کہ اسے روکا نہیں جاسکتا۔ حیدرآباد کے مسلمانوں کی یہ بہت بڑی غلطی ہے کہ انھوں نے خود کو سیاست سے علاحدہ رکھا۔ اگر مسلم ریاستوں میں مسلمان خود کو سیاست سے علاحدہ نہ رکھیں تو بہت سی ایسی ناگوار باتیں نہ ہوسکیں گی، جن کے ہونے کا امکان ان کی عدم موجودگی میں ہے۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ ذمہ دار حکومت (کے قیام کی جدوجہد میں حصہ لے کر) اپنے حقوق اور اپنی تہذیب وغیرہ کے وجود کو قائم رکھنے کی کوشش کریں۔

کانگرس کی مرکزی طاقت

ورکنگ کمیٹی کے ممبر اوپر سے بیٹھ کر سب کچھ نہیں کرسکتے۔ اصل سوال کانگرس کے نچلے حصے کا ہے، اور یہ مجھے پریشان کر رہا ہے۔ اوپری حصے میں تو ہندو مسلم سوال نہیں ہے، لیکن نچلے حصے میں رفتہ رفتہ پیدا ہوتا جارہا ہے۔ یہاں تک کہ منڈل کانگرس کمیٹیوں میں تو یہ بہت شدید صورت اختیار کرلیتا ہے۔ آج کل کانگرس کے انتخابات ہو رہے ہیں اور مجھے اس قسم کی شکایتیں بہ کثرت موصول ہو رہی ہیں کہ مسلمانوں پر طرح طرح کی ترکیبوں سے کانگرس کا دروازہ بند کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور جب تک ہندو بالکل مجبور نہیں ہوجاتے اور یہ نہیں سمجھ لیتے کہ اب ہماری چالاکی کھل جائے گی، تب تک وہ اپنی حرکتوں سے باز نہیں آتے۔

لیکن ان تمام تعصبات کے باوجود دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ آیا کانگرس میں کوئی ایسی مرکزی طاقت بھی ہے جو ان تمام بے عنوانیوں پر غالب آسکتی ہے؟ مثال کے طور پر سندھ کے معاملے کو لیجئے۔ یہاں اتفاق سے آبادی کی تقسیم اس طرح سے ہے کہ کاشت کار تقریباً سب مسلمان ہیں، اور ساہوکار، مہاجن اور شہر کے باشندے سب ہندو۔ یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ جب سندھ کی علاحدگی کا مسئلہ زیر بحث تھا تو فرقہ پرست ہندو اس کے سخت خلاف تھے۔ ان کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہ صوبہ اپنے مصارف کا بوجھ خود برداشت نہ کرسکے گا۔ لیکن جب ان کی

مخالفتوں کے باوجود سندھ علاحدہ صوبہ قرار دے دیا گیا، تو اب جب کبھی مصارف کی کمی کا سوال پیش آتا ہے اور نئے ٹیکس لگانے کی اسکیم زیر غور آتی ہے ہندو شہروں پر ٹیکس لگانے سے اختلاف کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر سندھ اپنے مصارف آپ برداشت نہیں کر سکتا تو اس کا بھگتان ہم اپنے سر کیوں لیں۔ اسی لیے تو ہم کہتے تھے کہ اسے علاحدہ صوبہ نہ بناؤ۔ اب جب مسلمانوں نے اسے علاحدہ کرالیا ہے تو وہی لوگ اس کے مصارف کا بوجھ اٹھائیں۔ ٹیکسیشن کا بار ہم کیوں اٹھائیں! چناں چہ سر غلام حسین ہدایت اللہ کی وزارت بنی تو کمیونل ہندوؤں نے ان سے پہلے یہ وعدہ لے لیا کہ صوبے کی آمدنی کو بڑھانے کے لیے ان پر کوئی ٹیکس نہ لگایا جائے گا، بلکہ آب پاشی کے نرخ میں اضافہ کرکے آمدنی کی کمی کو پورا کیا جائے گا۔ مقصد یہ تھا کہ محصول کا بوجھ ہندو نہ اٹھائیں، بلکہ مسلمان کاشتکار اٹھائیں۔ لیکن آب پاشی کے نرخ میں اضافہ کرنے کا سوال کوئی معمولی سوال نہ تھا۔ اس محصول کے بڑھانے سے کاشت کاروں پر ایک نئے بوجھ کا اضافہ ہوتا تھا، حالانکہ ان کے بوجھ کو کم کرنا چاہیے تھا۔ کچھ دن تک سر غلام حسین کی وزارت نے اس سوال پر سکوت اختیار کیا، بالآخر اپنے فرقہ پرست ہندو حامیوں کے اصرار پر اور گورنر کے دباؤ سے اس نے اضافے کا اعلان کر دیا۔ اس اعلان کے فوراً ہی بعد قدرتاً سارے سندھ میں ایک ہنگامہ برپا ہو گیا، اور اس ہنگامے کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ سر غلام حسین کی وزارت ٹوٹ گئی۔

غلام حسین کی وزارت کے بعد جو دوسری وزارت آئی[17] اس نے علانیہ طور پر یہ یقین دلایا کہ آب پاشی کے محصول میں مطلق زیادتی نہ ہوگی۔ سندھ پروانشل کانگرس پارٹی نے اس یقین دلانے کی بنا پر وزارت کی حمایت کا اعلان کیا۔ لیکن سندھ کو اپنے مصارف کا کفیل بنانا تو

۱۷۔ اواخر دسمبر ۱۹۳۷ء میں سر غلام حسین کی وزارت نے استعفا دیا۔ اوایل جنوری ۱۹۳۸ء میں خاں بہادر اللہ بخش نے سندھ کی دوسری وزارت بنائی۔

بہر حال ضروری تھا۔ اس لیے کچھ دنوں کے بعد گورنر نے اندرونی طور پر اللہ بخش کی وزارت کو بھی آب پاشی کا نرخ بڑھانے پر مجبور کیا۔ اللہ بخش کو اس چیز نے سخت پریشان کیا، مگر اس کے سامنے کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ مجبوراً اس نے خفیہ خفیہ بہ تدریج محصول بڑھانے کی تجویز منظور کرلی، اور کانگرس پارٹی یا اپنی پارٹی سے مشورہ کیے بغیر اس کا اعلان سرکاری گزٹ میں شایع کر دیا۔ یہ چیز کانگرس پارٹی کو، نیز اللہ بخش پارٹی کو سخت ناگوار ہوئی۔ دونوں نے اس سے جواب طلب کیا۔ کانگرس پارٹی نے ایک جلسہ کرکے یہ تجویز پاس کر دی کہ چونکہ اللہ بخش کی وزارت نے شرح محصول میں اضافہ کرکے کاشت کاروں پر مصارف کے بوجھ کا اضافہ کر دیا ہے، جو کانگرس کے اصول کے منافی ہے، اس لیے کانگرس پارٹی اس وزارت کی حمایت سے دست کش ہوتی ہے۔ اُدھر اللہ بخش کی پارٹی نے اسے اتنا تنگ کیا کہ اس نے مجبوراً استعفا دے دیا۔ لیکن فرقہ پرست ہندوؤں نے قدرتی طور پر اس معاملے میں جی کھول کر اللہ بخش کی تائید کی اور اس سے کہا کہ ہم تمھارے ساتھ ہیں، تم ہرگز (آب پاشی کے نرخ میں اضافے کے) اس اعلان کو واپس نہ لینا۔ لیکن فرقہ پرست ہندوؤں کی تائید سے اللہ بخش اپنی وزارت کو قائم نہ رکھ سکتا تھا۔ مسلم لیگ پارٹی پہلے ہی اس کی مخالف تھی۔ اب کانگرس نے بھی تائید سے ہاتھ کھینچ لیا تو اللہ بخش وزارت کی کشتی ڈانواڈول ہونے لگی۔ مسلم لیگ نے جو یہ حال دیکھا تو سمجھا کہ اب اسے وزارت بنانے کا موقع ہاتھ آجائے گا چنانچہ کراچی میں مسلم لیگ کا ایک جلسہ عام کیا گیا، اور اس میں اتنی اشتعال انگیز تقریریں ہوئیں کہ قدرتاً ہندوؤں میں سخت ہراس و اضطراب پھیل گیا۔ اس کا اثر کانگرس ہندوؤں پر بھی پڑا۔ اگرچہ اب تک وہ اصولی

۱۸۔ یہ قصہ سندھ مسلم لیگ کانفرنس کا ہے، جو ۸، ۹ راگست ۱۹۳۸ء کو کراچی میں ہوئی تھی۔ اس موقع پر مسٹر جناح نے کوشش کی تھی کہ اللہ بخش کی وزارت کو ختم کرکے مسلم لیگ کی وزارت بنائی جائے، مگر انھیں کامیابی نہ ہو سکی تھی۔ اسی کانفرنس میں پہلی بار یہ مطالبہ کیا گیا تھا کہ ہندستان دو فیڈریشنوں میں تقسیم کیا جائے — ہندو فیڈریشن اور مسلم فیڈریشن۔ (دیکھیے Indian Annual Register Vol. II

طور پر اللہ بخش وزارت کی مخالفت کا اعلان کر رہے تھے، مگر اب وہ بھی کچھ تذبذب میں پڑ گئے۔ انھوں نے خیال کیا کہ بہر حال مسلم لیگ کی خالص فرقہ پرست وزارت سے تو اللہ بخش کی وزارت ہی اچھی ہے۔ اس چیز نے ایک عجیب وغریب قسم کی فضا پیدا کر دی۔ اب گویا سوال کا پہلو ہی بدل گیا۔ اب تک اصول کا سوال تھا، مسلم لیگ کے جلسے نے اس سوال کو ہندو مسلم رنگ دے کر کانگرسی ہندوؤں کو بھی فرقہ پرست ہندوؤں کی گود میں ڈھکیل دیا۔ اب ہر ہندو کے دماغ میں یہ چیز پیدا ہو گئی کہ کچھ ہی ہو مسلم لیگ کی فرقہ پرست وزارت تو ہرگز نہ بننی چاہیے۔ چناں چہ کانگرس پارٹی کے ممبروں نے بھی اندر ونی طور پر یہ طے کیا کہ اب اللہ بخش کی حمایت ضرور کی جائے گی۔

اس اثنار میں میرے پاس سندھ کے کئی مسلم ممبروں کے تار آئے، مگر چوں کہ ان تمام تدریجی تغیرات کی مجھے خبر نہ تھی اس لیے میں یہی سمجھا کہ جو لوگ وزارتوں سے محروم ہو گئے ہیں وہ محض پارٹی بازی کے جذبے میں ایسا لکھ رہے ہیں۔ لیکن جب سندھ پہنچا تو صحیح صورت حالات کا علم ہوا۔ سردار پٹیل بھی مجھ سے چند روز پہلے کراچی پہنچ چکے تھے، اور صوبہ کانگرس کمیٹی کے ممبروں نے ان کو اس اضافۂ محصول کی تائید کرنے پر آمادہ کر لیا تھا۔ چناں چہ جب میں پہنچا تو میں نے ان کو تائید کی طرف مائل پایا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ اس اضافے کا دارومدار روئی کے بھاؤ کے بڑھنے پر ہے۔ لیکن ابھی تو روئی کا بھاؤ دو تین سال تک بڑھتا نہیں۔ اس لیے اگر اس وقت اضافے کو قبول کر لیا جائے تو عملاً دو سال تک تو اس کا اثر کاشت کاروں پر پڑے گا نہیں۔ اس درمیان میں ذرا فضا بھی صاف ہو جائے گی اور ممکن ہے کہ ہم کوئی اور عمدہ صورت اس اضافے کو منسوخ کرنے کی پیدا کر سکیں۔

یہ بات دل کو کچھ لگتی تھی، مگر میں اس سے اتفاق نہ کر سکا۔ میں نے کہا کہ "یہ تو گویا اصل سے انحراف ہوا۔ آج مصلحت کی بنا پر کانگرس اصل سے ہٹ کر یہاں تک آئی ہے، کل کو چند قدم اور آگے بڑھے گی۔ یہ بات تو میرے دماغ میں نہیں آتی۔"

چاروں طرف یہی کہا جاتا تھا کہ اگر اس وقت ہم نے اللہ بخش کی تائید نہ کی تو

مسلم لیگ وزارت بنالے گی۔ مگر میں نے کہا اگر مسلم لیگ بنالیتی ہے تو بنالے۔ ہم نے وزارتیں بنانے کا ٹھیکہ تو نہیں لیا ہے۔ مسلم لیگ ہماری طرف سے ایک نہیں ایک ہزار وزارتیں بنالے۔ ہم نے وزارتیں اصول کے ماتحت قبول کی ہیں۔ جب یہ اصول ہمیں خطرے میں پڑتا نظر آئے گا، تو ہم وزارتوں کو ٹھکرادیں گے۔ ہم اپنے اصول کے سوا اور کسی وجہ سے وزارتیں نہیں بناسکتے۔ کیا اول اول جب گورنروں سے اور کانگرس سے گفت وشنید ہورہی تھی اور ہم نے عدم دست اندازی کے تیقنات کا مطالبہ کیا تھا، تو کیا غیر کانگرسی ممبروں نے وزارتیں نہیں بنالی تھیں؟ پھر کیا ہم اس وقت صرف اس لیے اپنے تمام مطالبات کو پس پشت ڈال دیتے کہ چند زمین دار، ساہوکار، مہاجن، فرقہ پرست افراد نے وزارتیں بنالی ہیں؟ کانگرس جس ترازو پر ہر چیز کو تولتی ہے، وہ تو ہر صوبے کے لیے ایک ہی ہونا چاہیے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک چیز یوپی کے لیے ٹھیک ہو، پنجاب کے لیے ٹھیک ہو، لیکن سندھ کے لیے ٹھیک نہ ہو؟"

الغرض اس مسئلے پر بڑی بحث رہی، اور بالآخر کانگرس نے اس فیصلہ کو برقرار رکھا کہ اضافۂ محصول کے سوال کو فی الحال ملتوی کیا جائے۔ کانگرس کے اس فیصلے پر فرقہ پرست ہندو سخت چراغ پا ہوئے۔ لیکن افسوس ہے کہ مسلم لیگ کے جلسے میں سخت سے سخت اشتعال انگیز تقریریں تو ہوئیں، لیکن یہ جملہ کسی ایک کی بھی زبان سے نہ نکلا کہ کانگرس نے اس فیصلے میں ایمان داری کو پیش نظر رکھا۔ اور نہ اردو اخبارات ہی نے اس چیز کے مختلف گوشوں کو ابھار کر عوام کے سامنے پیش کیا۔ اس طرح کے عمل سے عوام میں صحیح سیاسی شعور اور صحیح سیاسی بے داری پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن خیر ہمیں اس وقت اس سے بحث نہیں۔ اس وقت تو مجھے یہ بتلانا ہے کہ کانگرس کے اس فیصلے سے اس کی مرکزی طاقت کا اندازہ ہوتا ہے۔

اسی طرح پنجاب کی مثال ہے۔ یہاں پچھلے دنوں جو چار بل پیش کیے گئے تھے، وہ اگرچہ اپنے اندر بہت سی آلودگیاں رکھتے تھے اور کانگرس کی کسوٹی پر پورے نہیں اترتے تھے، مگر پھر بھی ان سے کاشت کاروں کو کسی نہ کسی حد تک فائدہ پہنچتا تھا۔ لیکن پنجاب میں بھی صورت حالات وہی

ہے، جو سندھ میں ہے۔ یعنی زراعت پیشہ سب مسلمان یا سکھ اور غیر زراعت پیشہ تقریباً سب ہندو۔ اس لیے اس صوبے میں اگر زراعت پیشہ طبقے کے مفاد کو ترقی دینے اور اُسے ساہوکار اور مہاجن کی دست برد سے بچانے کا کام کیا جائے تو قدرتاً اس کا برا اثر ہندوؤں پر پڑے گا۔ اسی وجہ سے ان چار بلوں کے خلاف ہندوؤں نے سخت شور و غوغا برپا کیا۔ سندھ کی طرح یہاں کے کانگرسی ممبر بھی رائے عامہ کے سیلاب میں اپنے قدموں کو ڈگمگانے سے باز نہ رکھ سکے۔ لیکن کانگرس اسے کیسے گوارا کر سکتی تھی کہ کاشت کاروں کے مفاد کے کسی خفیف کام میں بھی روڑا اٹکائے۔ چناں چہ کانگرس نے ان بلوں کی خامیوں کے باوجود یہی فیصلہ کیا کہ ان کی مخالفت نہ کی جائے۔

ہمارے اس فیصلے پر عام ہندوؤں میں بڑا شور و غوغا بپا ہوا۔ حتیٰ کہ کانگرس کے ذمے دار افراد نے ہم سے آکر یہاں تک کہا کہ اگر آپ ان بلوں کے خلاف آواز بلند کرنے سے ہمیں روکیں گے، تو ہم کانگرس سے بغاوت کریں گے۔ مگر میں نے ہمیشہ یہی کہا کہ آپ شوق سے بغاوت کیجیے اور اسی سوال پر کانگرس سے استعفا دے دیجیے، لیکن میں تو وہی کروں گا جو صحیح سمجھتا ہوں۔ بالآخر نتیجہ یہ ہوا کہ کانگرسی ممبروں نے تین بلوں پر رائے شماری (ڈویژن) کا مطالبہ ہی نہیں کیا، اور جو تھے پر کیا تو لیکن غیر جانب دار رہے۔ اس کے بعد ایک اور حرکت کی گئی۔ یعنی کہا گیا کہ پنجاب کے وزیروں نے کانگرس کے ذمے دار افراد کو اپنی تقریروں میں بہت سخت سست کہا ہے۔ گاندھی جی وغیرہ کو گالیاں دی ہیں۔ اس لیے ہم ان کے خلاف مظاہرہ کرنا چاہتے ہیں۔ مگر اس میں صورت یہ تھی کہ کانگرس پارٹی کے ممبر غیر زراعت پیشہ افراد کے ساتھ متحد ہو کر کرنا چاہتے تھے۔ اس کا لازمی اثر عوام پر یہی پڑتا کہ کانگرس بھی غیر زراعت پیشہ افراد کے خود غرضانہ ایجیٹیشن میں شریک ہے۔ اس لیے میں نے اس کی اجازت بھی نہ دی۔ میں نے کہا کہ اگر مظاہرہ کرنا ہے، تو اس کی تاریخ غیر زراعت پیشہ افراد کے مظاہرے کی تاریخ کے علاوہ کوئی اور ہونی چاہیئے۔

بہرحال یہ ایسے واقعات ہیں، جن سے ہمیں کانگرس کی مرکزی طاقت کا علم ہوتا ہے، اور اسی پر ہمیں غور کرنا ہے۔

عبداللطیف اعظمی

مولانا آزاد کی پیشین گوئی

جو حرف حرف پوری ہوئی

مولانا ابوالکلام آزاد نے آج سے چودہ پندرہ سال پہلے جو پیشین گوئی کی تھی کہ پاکستان اپنے مشرقی اور مغربی بازوؤں میں اتحاد برقرار نہیں رکھ سکے گا آج حرف حرف صحیح ثابت ہوئی۔

مولانا آزاد نے اپنی مشہور کتاب "انڈیا ونس فریڈم" میں، جو ایک اہم تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے، اور جسے انھوں نے اپنے انتقال (۲۲ فروری ۱۹۵۸ء) سے دو ڈھائی سال پہلے لکھوانا شروع کیا تھا، بڑی وضاحت سے فرمایا تھا:

"..... مسٹر جناح اور ان کے ساتھی یہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ جغرافیائی صورت حال ان کے لیے ناموافق ہے۔ مسلمان سارے برصغیر میں کچھ اس طرح بکھرے ہوئے تھے کہ ایک سمٹے ہوئے علاقے میں ان کی الگ الگ ریاست بنانا ناممکن تھا۔ مسلمانوں کی اکثریت کے علاقے شمال مشرق اور شمال مغرب میں تھے، یہ دونوں علاقے کسی مقام پر بھی ایک دوسرے سے متصل نہیں ہیں، یہاں کے باشندے مذہب کے سوا ہر لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، یہ کہنا عوام کو ایک بہت بڑا فریب دینا ہے کہ صرف مذہبی یگانگت دو ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، معاشی، لسانی اور معاشرتی اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل جدا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام نے ایک ایسے معاشرے کے قیام کی کوشش کی جو نسلی، لسانی، معاشی اور سیاسی حد بندیوں سے بالاتر ہے، لیکن تاریخ شاہد ہے کہ شروع کے چالیس برس یا زیادہ سے زیادہ پہلی صدی کو چھوڑ کر اسلام کبھی سارے مسلمانوں کو صرف مذہب کی بنیاد پر متحد نہ کر سکا۔ یہ صورت اس وقت تھی اور اب بھی ہے۔ کوئی اس کی توقع

کر سکتا ہے کہ مشرقی اور مغربی پاکستان کے اختلافات دور ہو جائیں گے۔[1]"

مشرقی و مغربی پاکستان کی باہمی شدید خانہ جنگی کے بعد مشرقی علاقے میں بنگلا دیش کے نام سے ایک آزاد اور خود مختار ملک قائم ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے مغربی پاکستان میں جو انتشار اور اضطراب پیدا ہوا ہے اور علاقائی تعصبات، اختلافات اور تضادات جس طرح تہہ سے ابھر کر سطح پر آئے ہیں، مولانا آزاد نے اپنی اس کتاب میں اس طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ مرحوم نے لکھا ہے:

"خود مغربی پاکستان کے اندر سندھ، پنجاب اور سرحد اپنے اپنے جداگانہ مقاصد اور مفاد کے لیے کوشاں ہیں۔[2]"

مولانا آزاد کی یہ کتاب "انڈیا ونس فریڈم" شائع ہوئی تو فوراً ہی اس کے جواب میں پاکستان سے دو کتابیں شائع ہوئیں، ایک مولانا رئیس احمد جعفری نے، دوسری مسلم لیگ کے مشہور کارکن عبدالوحید خاں صاحب نے لکھی، جو پاکستان کی مجلس دستور ساز کے رکن بھی تھے۔ آج جب حالات زیادہ کھل کر سامنے آگئے ہیں، ان پاکستانی ادیبوں اور سیاست کاروں کے جوابات اور خیالات پر ایک نظر ڈالنا دلچسپی اور عبرت کا باعث ہو سکتا ہے، اس لیے پیشِ خدمت ہیں۔

پہلی کتاب کا نام "آزادی ہند" ہے اور جولائی ۱۹۵۹ء میں شائع ہوئی ہے۔ "انڈیا ونس فریڈم" پر تاریخ اشاعت جنوری ۱۹۵۹ء درج ہے، گویا اس کی اشاعت کے صرف چھ ماہ کے بعد یہ شائع ہوئی ہے۔ جعفری صاحب کی اس کتاب کا نام مغالطہ آمیز ہے، پہلے صفحہ پر لکھا ہے:

"مولانا ابوالکلام کی خود نوشت INDIA WINS FREEDOM

آزادی ہند۔ ترجمہ، تلخیص، تبویب، استدراک: رئیس احمد جعفری۔"

کتاب کا یہ نام دیکھ کر پاکستان کے لوگ، جو مولانا آزاد کی اس کتاب کے لیے بے چین تھے،

---

[1] ہماری آزادی (ترجمہ انڈیا ونس فریڈم از پروفیسر محمد مجیب) صفحہ ۴۵۳ - ۴۵۴

[2] " " " " صفحہ ۴۵۴

یہ سمجھے کہ یہ ان کی کتاب کا ترجمہ ہے، اس لیے ہاتھوں ہاتھ بک گئی، حالانکہ اس میں مولانا آزاد کی کتاب کے صرف اُن ہی حصوں کا ترجمہ یا تلخیص شامل ہے، جن کا جعفری صاحب مرحوم جواب لکھنا چاہتے تھے۔ اس کتاب کی اشاعت کے بعد جعفری صاحب سے میری ملاقات ہوئی تو میں نے اس کی شکایت کی، انھوں نے فرمایا کہ یہ حرکت میری نہیں پبلشر کی ہے۔ بہرحال جعفری صاحب نے مولانا آزاد کے اس خیال کا بھی کہ پاکستان کے مشرقی اور مغربی بازوؤں میں اتحاد قائم رکھنا ممکن نہیں اور خود مغربی پاکستان کے مختلف علاقے اپنے اپنے جداگانہ مقاصد اور مفاد کے لیے کوشاں ہیں، جواب دینے کی اپنی جیسی کوشش کی ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

"مولانا بھی مولانا حسین احمد کی طرح اس کے قائل ہیں کہ ملتیں اوطان سے بنتی ہیں۔۔۔۔

مولانا نے اتنا بڑا دعویٰ کرتے وقت یہ نہ سوچا کہ اگر مشرقی اور مغربی پاکستان میں کوئی باہمی ربط نہ ہوتا تو پاکستان بنتا کیسے؟ پھر پاکستان بننے کے بعد وہ ربط کیسے فنا ہو سکتا ہے[1]؟"

افسوس کہ مولانا جعفری اب حیات نہیں ہیں ورنہ وہ دیکھتے کہ یہ رابطہ کیسے فنا ہو گیا۔

مغربی پاکستان کے علاقائی اختلافات اور تضادات کے بارے میں مولانا آزاد نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کا جعفری صاحب نے کوئی واضح اور ٹھوس جواب نہیں دیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

"پاکستان کی اندرونی سیاست پر مولانا نے جو تبصرہ کیا ہے، یہ انھیں زیب نہیں دیتا تھا، اس لیے کہ یہ تبصرہ صرف مزعومات اور مفروضات پر مبنی ہے[2]۔"

دوسری کتاب کا نام "تقسیم ہند" ہے۔ نام کے نیچے لکھا ہے "انڈیا ونس فریڈم کا مکمل جواب، تاریخی اور نظریاتی نقطۂ نظر سے۔" تاریخ طباعت اکتوبر ۱۹۵۹ء درج ہے، گویا مولانا آزاد کی کتاب کے نو مہینے کے بعد اور مولانا جعفری کی جوابی کتاب کے تین مہینے کے بعد شائع ہوئی۔ پاکستان کے مشرقی اور مغربی علاقائی اختلافات کے بارے میں مولانا آزاد نے جو کچھ لکھا ہے، اسے تسلیم کرتے ہوئے موصوف نے لکھا ہے :

---

[1] صفحہ ۲۲۰ [2] صفحہ ۲۲۱

"یہ صحیح ہے کہ مشرقی و مغربی پاکستان میں اور مغربی پاکستان کے مختلف علاقوں میں لسانی اور تمدنی اختلافات ہیں۔ یہ اختلافات مغربی پاکستان میں تو برائے نام ہیں، کیونکہ اردو زبان صوبے کے ہر حصے میں بولی اور سمجھی جاتی ہے اور لباس اور علم طرز زندگی کا اختلاف بھی بہت معمولی ہے۔۔ البتہ زبان، کھانے پینے اور رہنے سہنے کے طریقوں میں مشرقی اور مغربی پاکستان میں اختلافات ہیں جو زمین و آب و ہوا کے اختلافات کا فطری اور لازمی نتیجہ ہے، لیکن ان معمولی اختلافات کی اقتصادی، سیاسی اور اصولی یکجہتی کے سامنے کوئی اہمیت نہیں، سیاسی اور اقتصادی حیثیت سے مشرقی پاکستان ہندوستان سے اتنا ہی خود مختار رہنا چاہتا ہے جتنا کہ مغربی پاکستان۔۔ حفاظت نفس کا جذبہ پاکستان کے دونوں بازوؤں کو باہم منسلک رکھنے کے لیے کافی ہے۔ دونوں حصے سمجھتے ہیں کہ اگر ایک حصہ بھی علیحدہ ہو گیا تو پورے ملک کا وجود خطرے میں پڑ جائے گا۔ علاوہ ازیں دونوں علاقوں کے مسلمانوں میں جس قدر فکری یکجہتی، مذہبی یگانگت اور سیاسی اصولوں اور اسلامی تصورات کی ہم نوائی موجود ہے، وہ جغرافیائی فصل کے مقابلے میں کہیں زیادہ مضبوط ہے۔ دونوں طرف اسلامی نظام کے قیام اور اسلامی قانون کے نفاذ کا جذبہ پوری شدت کے ساتھ موجود ہے جو باہمی علائق و روابط کے لیے سب سے مضبوط رشتہ ہے۔" (صفحہ ۷۷ - ۷۸)

آج سے گیارہ بارہ سال پہلے جب یہ کتاب شائع ہوئی تھی تو اُس وقت بہت سے پاکستانی اس جواب کو پڑھ کر فرط مسرت سے جھوم اٹھے ہوں گے، مگر پچھلے نو مہینوں میں مشرقی و مغربی پاکستان میں جو کشت و خون ہوا، جس بے دردی کے ساتھ ایک دوسرے کو قتل کیا گیا، عورتوں کی جس طرح بے حرمتی اور بے عزتی کی گئی اور جس وسیع پیمانے پر نسل کشی کی منصوبہ بند کارروائیاں کی گئیں اور اب دونوں بازوؤں میں نفرت اور عداوت کی جو موٹی اور اونچی دیوار حائل ہے، اس کے پیش نظر آج یہ جواب پڑھ کر بے ساختہ ہنسی آجاتی ہے۔ رئیس احمد جعفری صاحب اپنے جواب کی رسوائی دیکھنے کے لیے اب اس دنیا میں نہیں ہیں، مگر، جہاں تک مجھے معلوم ہے، عبدالوحید خاں ابھی حیات ہیں۔ ان کے نام نہاد رشتوں اور رابطوں کا مشرقی پاکستان میں جو حشر ہوا اور مغربی پاکستان میں اس وقت جو صورت حال ہے، اس کی وجہ سے ان پر نہ جانے کیا بیتی ہو گی۔

مولانا آزاد نے اس کتاب میں ایک جگہ یہ بھی لکھا ہے کہ قیام پاکستان پر دس سال گذر گئے، مگر وہاں نہ تو عام انتخابات کیے گئے اور نہ اب تک جمہوری دستور تیار کیا جا سکا۔ خاص بات یہ ہے کہ انھوں نے اس کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی ہے اور اس پر شبہ ظاہر کیا ہے کہ پاکستان میں جلد انتخابات ہو سکیں گے، ان کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ثابت ہوا کہ تقریباً چوتھائی صدی کے بعد مارشل لا ایڈمنسٹریشن میں انتخابات ہوئے بھی تو باوجود اس کے کہ ایک سال سے زیادہ کی مدت ہو چکی ہے، مگر باہمی اختلافات کی وجہ سے اب تک نہ تو نیشنل اسمبلی کا اجلاس ہو سکا اور نہ صوبجاتی اسمبلیوں کا۔ مولانا آزاد کا ارشاد ملاحظہ ہو:

"پاکستان کے لیڈروں میں اکثر یوپی، بہار اور بمبئی کے لوگ تھے۔ یہ ان علاقوں کی زبان تک نہ بول سکتے تھے، جن پر اب پاکستان مشتمل ہے، اس طرح نئی ریاست میں حاکموں اور عوام کے درمیان ایک خلیج حائل تھی۔ ان خود ساختہ لیڈروں کو خطرہ تھا کہ اگر آزاد انتخابات عمل میں آئے تو ان میں اکثر کے منتخب ہونے کا بہت کم امکان ہے، اس لیے ان کی کوشش یہ رہی ہے کہ انتخابات کو جہاں تک ہو سکے عمل میں نہ آنے دیا جائے اور اپنی دولت اور جاہ و اقتدار کو مستحکم کیا جائے۔ دس برس گذر چکے ہیں اور ابھی حال میں دستور مرتب ہو پایا ہے، یہ بھی اس کی آخری شکل نہ ہو گی، کیونکہ آئے دن اس میں ترمیم کی تجویزیں پیش ہوتی رہتی ہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ نئے دستور کے تحت پہلے انتخابات کب عمل میں آئیں گے۔[1]"

عبدالوحید خاں صاحب مجلس دستور ساز کے رکن بھی تھے، اس لیے توقع تھی کہ وہ اس غیر معمولی تاخیر کی کوئی معقول وجہ بیان کریں گے، مگر شاید اس کا کوئی جواب ممکن نہیں تھا، اس لیے خاموشی کے ساتھ اس اعتراض کے کڑوے گھونٹ کو پی گئے۔ البتہ مولانا ظہیر احمد

---

[1] ہماری آزادی صفحہ ۳۵۰ ــ ۳۵۱

جعفری نے جواب دینے کی کوشش کی ہے، مگر ان کا لہجہ حسب معمول تیز اور جارحانہ نہیں معذرت آمیز ہے۔ ملاحظہ ہو: انتخابات میں تاخیر کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ بعض نئے اور ناقابل عبور مشکلات حل کرنا تھے اور ایسے حالات میں انتخابات موخر ہو ہی جاتے ہیں۔" (صفحہ ۲۱۹) افسوس کہ اب تک وہ "بعض نئی اور ناقابل عبور مشکلات" حل نہ ہوسکیں، یہاں تک کہ اس کا ایک بڑا حصہ اس سے کٹ کر الگ ہوگیا، جس کی وجہ سے "بعض نئی اور ناقابل عبور مشکلات" پھر پیدا ہوگئی ہیں۔ دیکھئے یہ کب حل ہو پاتی ہیں اور پاکستانی بھائیوں کو مارشل لا سے کب نجات ملتی ہے اور جمہوری دستور نصیب ہوتا ہے۔ جب تک وہاں جمہوریت قائم نہیں ہوتی، برصغیر ہند و پاک میں مستحکم اور دیرپا امن و سکون قائم ہونا مشکل ہے۔

مولانا آزاد کی اس کتاب "انڈیا ونس فریڈم" میں نہ معلوم کتنی ایسی باتیں ہیں جو آج حرف بہ حرف صحیح ثابت ہوئی ہیں، گنجائش نہیں، ورنہ کچھ اور مثالیں پیش کرتا۔

جامعہ

سالانہ چندہ　　　　　　　　　　قیمت فی پرچہ
چھ روپے　　　　　　　　　　　　پچاس پیسے

جلد ۶۵　　　بابت ماہ مارچ ۱۹۷۲ء　　　شمارہ ۳

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر　　مطبوعہ　　ٹائیٹل

عبداللطیف اعظمی　　یونین پریس دہلی　　دیال پریس دہلی

شذرات

لکھنؤ کے ایک اردو ہفتہ وار نے اپنی ۲۰ ر فروری کی اشاعت میں دو مضمون شائع کئے ہیں، دونوں مضمونوں پر کسی کا نام نہیں ہے، اس لئے ہم انھیں ادارہ ہی کی طرف سے سمجھتے ہیں، ان دونوں مضمونوں میں یہ ثابت کرنے کی، یا ان سے یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مذہب کے نام پر ملک کی تقسیم غلط نہیں تھی اور یہ کہ جمہوریت بھی کوئی بہت اچھی چیز نہیں ہے۔ صفحہ ۳ پر جو مضمون ہے اس کا عنوان ہے:

"ہندوستان کی تقسیم مذہبی بنیاد پر پہلی سیاسی تقسیم نہیں"

اس سلسلہ میں آئرلینڈ کی مثال دی گئی ہے اور کہا گیا ہے: آئرلینڈ کی تقسیم بہت پہلے انگریزوں ہی کے ہاتھوں عمل میں آئی، ایک ہی مذہب کے دو فرقوں کے لئے ملک تقسیم ہوا اور آج بھی خانہ جنگی جاری ہے۔ دوسرے مضمون کا عنوان ہے: "بنگلہ دیش (ایک تجزیہ)"۔ یہ مضمون دو صفحوں پر پھیلا ہوا ہے۔ اور اس میں جابجا جلی خط میں عبارت کے چند ٹکڑے نمایاں کئے گئے ہیں، مثلاً: (۱) "سوال یہ ہے کہ مسلمانوں نے پاکستان کیوں بنوالیا" (۲) "اگر اس وقت یہ اعلان کر دیا جاتا کہ پاکستان بننے کے بعد بنگال میں بنگالی کلچر، پنجاب میں پنجابی کلچر، سندھ میں سندھی کلچر اور سرحد میں پختون کلچر کو فروغ ہوگا تو مسلمانوں کو اس تحریک سے کوئی دلچسپی نہ ہوتی"۔ (۳) "مذہب کے نام پر مختلف ٹکڑے جمع کئے گئے اور ایک ملک ۲۴ سال تک چلتا رہا لیکن جمہوریت آئی تو یہ ملک ٹکڑے ٹکڑے ہو کر برباد ہو گیا۔" (۴) "اگر پاکستانی قومیت ہندوستان کے لئے مضر ثابت ہوئی تو سمجھ میں نہیں آتا کہ بنگالی قومیت اس ملک کے لئے کیسے مفید ثابت ہو سکتی ہے۔"

——— مذکورہ بالا جملوں اور فقروں کو اگر غور سے پڑھا جائے تو مندرجہ ذیل نتیجے نکلیں گے:

۱۔ مذہب کی بنیاد پر ملک کی تقسیم غلط نہیں تھی۔
۲۔ مذہب جوڑتا ہے، جمہوریت توڑتی اور برباد کرتی ہے۔
۳۔ پاکستان بنوایا تو مسلمانوں نے لیکن اس کی ذمہ داری ان پر نہیں۔
۴۔ بنگالی قومیت کا تصور ہندوستان کے لئے تباہ کن ہوسکتا ہے۔
۵۔ کسی جماعت کا کلچر اپنے اندر وہ کشش نہیں رکھتا جتنا کہ وہ مذہب جو اس کلچر کا ایک اہم جزو ہے۔

ہمارے اس موقر ہفتہ وار نے یہ سب باتیں غالباً اس لئے لکھی ہیں کہ وہ اپنے قارئین کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ جمہوریت کوئی اچھی چیز نہیں، اپنے کلچر اور زبان کی حفاظت کا مطالبہ اتحاد کی طرف نہیں بلکہ انتشار کی طرف لے جاتا ہے، مذہب کی بنیاد پر تقسیم ہوتی آئی ہے اور یہ کوئی بری بات نہیں، یہ تمام باتیں منفی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ مسلمانان ہند کو خلجان میں مبتلا کرنے والی، اس پر بھی اس ہفتہ وار کو یہ دعویٰ ہے کہ وہ مسلمانوں کا بہی خواہ ہے۔

ہندوستان اور پاکستان کی لڑائی کو ختم ہوئے دو مہینے ہو گئے لیکن صدر بھٹو نے ابھی تک پاکستان کے جنگی قیدیوں کی خبر نہیں لی ہے، نہ تو انھوں نے بنگلہ دیش میں مقیم پاکستانی شہریوں اور 'بہاریوں' کے مسئلہ کے حل کے لئے کوئی اقدام کیا ہے، وہ پہلے تو دوسرے ملکوں میں مارے مارے پھرتے رہے، جیسے اپنے ملک کے مسائل سے آنکھ ملانے کی ہمت ان میں نہ ہو، اور اب انھیں (جیسا کہ ۱۲ر فروری کی خبر ہے) پیکنگ میں نکسن اور چو این لائی کے مذاکرات کے ختم ہونے کا انتظار ہے، وہ کہتے ہیں، اور شاید پاکستانی عوام کو دھوکہ میں رکھنے کے لئے کہتے ہیں کہ ہند پاک مسائل چین اور امریکہ کے مسائل سے وابستہ ہیں، کیا "سیاسی مداری پن" کی اس سے بری مثال اور کوئی مل سکتی ہے۔ صدر بھٹو کو احساس نہیں کہ وہ ایک آتش فشاں کے دہانے پر کھڑے ہیں، اور یہ آتش فشاں پھٹ کر کسی وقت ان کے اقتدار کو ختم کرسکتا ہے۔ پاکستانی قیدیوں کے عزیزوں کا مطالبہ ہے کہ جلد از جلد ہندوستان سے گفت وشنید کر کے انھیں پاکستان لایا جائے، بنگلہ دیش میں رہ جانے والے پاکستانی شہریوں اور

'بہاریوں' کے عزیز بے چین ہیں کہ کسی طرح ان سب کو بنگلہ دیش سے پاکستان بلا لیا جائے۔ ان لوگوں کی بے چینی روز بروز بڑھ رہی ہے، یہ بے چینی بڑھتی جائے گی اور اس کا دباؤ پاکستان پر اتنا شدید ہوگا کہ اگر یہ مسئلہ حل نہ ہوا تو پاکستان کا سیاسی ڈھانچہ ایک بار پھر ٹوٹے گا۔ یہ وہ تحریر ہے جو دیوار پر لکھی ہوئی ہے اور سیاست پر جن کی نظر گہری ہے، وہ اس کا مفہوم خوب سمجھتے ہیں۔

یوں تو بنگلہ دیش میں "بہاری" مسلمانوں کی تعداد تیرہ لاکھ سے لے کر ۲۵ لاکھ تک بتائی جاتی ہے لیکن بنگلہ دیش کے وزیر اعظم شیخ مجیب الرحمٰن کے اندازے کے مطابق ان میں ساڑھے سات لاکھ ایسے ہیں جو پاکستان جانا پسند کریں گے، شیخ مجیب الرحمٰن نے نیویارک ٹائمز کے کالم نویس مسٹر سلزبرگر کو ایک ملاقات کے دوران بتایا کہ اقوام متحدہ کی نگرانی میں بین الاقوامی سطح پر آبادی کا تبادلہ اس طرح ہو جائے کہ تقریباً ۵ لاکھ بنگالی جو پاکستان میں ہیں وہ بنگلہ دیش آجائیں اور ساڑھے سات لاکھ کے قریب 'بہاری' جو پاکستان جانے کے خواہشمند ہیں، پاکستان چلے جائیں۔ ہمارے خیال میں یہ ایک نہایت معقول تجویز ہے، اور صدر بھٹو کو چاہیئے کہ اِسے عمل میں لانے کے لئے جلد از جلد اقدام کریں۔

۱۲ر فروری کو خبر ملی ہے کہ پشاور کی پولیس کی ایک خاصی بڑی تعداد دو دن سے اسٹرائک پر ہے۔ پشاور پولیس کو شکایت ہے کہ ایک جلسے میں جسے استقلال پارٹی کے صدر سابق ایر مارشل اصغر خاں خطاب کر رہے تھے، صدر بھٹو کی پیپلز پارٹی کے اراکین اور ہمدردوں نے کچھ گڑبڑ کی، خاص طور سے اس وقت جب انھوں نے صدر بھٹو کو "زندہ یزید" سے تشبیہ دی۔ پولیس نے اس گڑبڑ کو کنٹرول کرنا چاہا تو پیپلز پارٹی والوں نے ان کی بے عزتی کی، پولیس کی اسٹرائک کی یہی وجہ بتائی گئی ہے، انھوں نے جلوس بھی نکالا، گورنر ہاؤس کے سامنے مظاہرہ کیا، انسپکٹر جنرل پولیس مسٹر مظفر خاں بنگش کو اس میں شریک ہونے پر مجبور کیا۔ پریس کے فوٹو گرافروں کی پٹائی کی، ضلع عدالت کی کھڑکیوں کے شیشے توڑے اور پھر ایک ٹکنکل کالج پر دھاوا بول دیا، اس کے لیبوریٹری فرنیچر کو نقصان پہنچایا اور طالب علموں اور استادوں

کو مارا پیٹا ـــــ پولیس کی یہ اسٹرائک اور اُس کا اس قسم کا قانون شکن رویہ، بڑے تشویشناک واقعات ہیں، اس سے پہلے سندھ کی پولیس بھی ہنگامہ کر چکی ہے، یہ باتیں نشاندہی کرتی ہیں اس امر کی کہ صدر بھٹو نے جس شاخ پر اپنا آشیانہ بنایا ہے وہ بہت نازک ہے، انھیں چاہئے کہ بنگلہ دیش کو تسلیم کرلیں کہ یہ ایک حقیقت کو تسلیم کرنا ہوگا۔ پاکستانی قیدیوں اور "بہاریوں" کے مسئلہ کو حل کریں، ہندوستان اور بنگلہ دیش سے اپنے معاملات درست کرکے اپنے ملک اور اس برصغیر کے لئے ایک خوش آیند مستقبل کی تعمیر میں شریک ہوں، اگر وہ مذہب ہی کے نام پر لڑنا چاہتے ہیں تو وہ ہندوستانیوں اور بنگلہ دیش کے باسیوں کے بجائے اسلام کے نام پر اپنے ملک کی غریبی کے خلاف لڑیں، جہالت کے خلاف لڑیں، بیماریوں کے خلاف لڑیں، ان ظلمت پسند عناصر کے خلاف لڑیں جو خدا اور رسولؐ کا واسطہ دے کر جمہوریت، مساوات، سماجی و معاشی انصاف اور اعلیٰ اخلاقی قدروں کے خلاف صف آرا ہو گئے ہیں اور مذہب کو بدنام کر رہے ہیں۔

پچھلے دنوں خبر آئی تھی کہ صدر بھٹو کی پیکنگ یاترا کچھ کامیاب نہیں رہی، اور وہ وہاں سے مایوس لوٹے ہیں، ہمیں صدر موصوف کی کم نگاہی پر افسوس ہوتا ہے، اتنی سی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ چین ہو یا کوئی اور ملک، کوئی کیوں پاکستان کی فوجی طاقت اور معاشی ترقی کا بوجھ اٹھائے گا۔ یہ بوجھ تو ملک اپنے آپ اٹھاتے ہیں، پہلے اپنے سیاسی استحکام کی طرف توجہ کرتے ہیں، پھر اپنے عوام میں اعتماد و یقین پیدا کرکے معاشی ترقی اور سماجی تعمیر کے منصوبے چلاتے ہیں، اور رفتہ رفتہ ترقی کی منزل کی طرف بڑھتے ہیں، اب کوئی صدر پاکستان کو کیسے سمجھائے کہ آپ یہ جو "دوست" ملکوں کے سفر پر اپنا وقت اور اپنے ملک کا پیسہ برباد کر رہے ہیں، اس سے آپ کی اور آپ کی قوم کی تذلیل اور ہوا خیزی ہی ہوگی، بھلا کچھ نہ ہوگا، ہاں، نقصان ضرور ہوگا۔

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ

اردو رسم الخط
تہذیبی اور لسانیاتی مطالعہ
(پہلی قسط)

زبان کی طرح رسم الخط بھی عوامی چیز ہے اور ہر شخص کو اس پر اظہار خیال کا حق پہنچتا ہے۔ اس لیے اس مسئلہ پر لکھنے والوں میں عالم اور عامی سبھی شامل ہیں۔ لیکن زیادہ تر تحریریں جذباتیت سے مغلوب ہو کر لکھی گئی ہیں، جن کا مقصد اتنا روشنی پھیلانا نہیں جتنا گرمی بڑھانا ہے۔ ضرورت ہے کہ اردو رسم الخط کے مسئلہ پر معروضی علمی انداز سے نظر ڈالی جائے، تبدیلی کا مشورہ دینے والوں کے محرکات کا پتہ چلایا جائے اور موجودہ رسم الخط کو زندہ رکھنے کے تہذیبی اور لسانیاتی پہلوؤں پر غور کیا جائے۔

آزاد ہندستان کا ایک المیہ یہ ہے کہ یہاں زبان کے مسائل کو سیاست کی نظر سے اور سیاست کے مسائل کو مذہب کے نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ یہ اندازِ نظر ہماری اس میراث کا جزو ہے جو ہم نے بیسویں صدی میں پچھلی نسلوں سے حاصل کی ہے۔ فرقہ واریت، منافرت، تعصب اور تنگ نظری نے ہماری حالیہ تاریخ کے اوراق کو بری طرح داغ دار کر دیا ہے۔ اردو کے حقوق کا مسئلہ دراصل محض اردو کے حقوق کا مسئلہ نہیں ہے، یہ اکثریت کے ردعمل کا مسئلہ بھی ہے۔ مالک رام صاحب نے ایک بار بڑی پتہ کی بات کہی تھی: "ہندستان میں تقسیم کا بدلہ اور تو کسی چیز سے لیا نہیں جا سکتا، یہ لیا جاتا ہے اردو سے!" آزاد ہندستان میں اردو کے حقوق کی اور اس کے رسم الخط کو زندہ رکھنے کی کوئی بھی بحث فرقہ وارانہ سیاست کے

منفی اثرات، ہندو مسلمان علاحدگی پسندی کے رجحانات اور تقسیم کے پس منظر کو فراموش کر کے کی ہی نہیں جاسکتی۔ یہ وہ حقائق ہیں، جن کا سامنا کرنے اور انھیں سمجھنے کے بجائے اکثر و بیشتر ہم ان سے آنکھیں چراتے ہیں۔ ان باتوں کا ذکر کر کے منہ کا ذائقہ تو خراب ہوتا ہی ہے، تاہم یہ واقعہ ہے کہ جب بھی ہم اردو کے مسئلہ پر غور کریں گے، شعوری یا تحت الشعوری طور پر یہ بیانات ہمارے ذہن میں حاضر ہوں گے کہ فرقہ دارانہ ذہنیت رکھنے والا ہندستان کا ایک طبقہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ "اردو پاکستان کی زبان ہے" یا "اردو کا رسم الخط غیر ملکی ہے" یا "اردو کو اس کے رسم الخط میں زندہ رکھنے کی کوشش فرقہ وارانہ ہے اور مشترک تہذیب کی راہ میں سنگِ گراں۔" خصوصاً جب خود اردو میں ایسے کرم فرماؤں کی کمی نہیں جو مابعد الطبیعات اور لسانیات میں خلط مبحث کر کے یہ نتائج نکالنے میں بھی تامل نہیں فرماتے:

> "اردو رسم الخط ملت ابراہیم حنیف کا پرچم ہے، بلکہ یہ رسم الخط تو موذن ہے جو ہر وقت لَآ اِلٰہ اِلَّا اللہ پکارتا رہتا ہے۔ غازی ہے جو اللہ اکبر کے نعروں سے تعینات کی فوجوں کو غارت کر کے واحدیت اور احدیت کا اقتدار قائم کرتا ہے۔[۵]"

یہ الفاظ اردو کے مشہور نقاد محمد حسن عسکری کے ہیں، جن کی تحریر احترام سے پڑھی جاتی ہے اور جن کی بات بے وزن نہیں سمجھی جاتی۔ کسی رسم الخط کا مابعد الطبیعاتی مطالعہ پیش کرنے میں کوئی قباحت نہیں، لیکن اگر کھینچ تان کر ایسے نتائج اخذ کیے جائیں جن کا مقصد اردو کو ایک فرقہ تک محدود کرنا یا اس کی لسانی حیثیت کو نقصان پہنچانا ہو تو موجودہ حالات میں اسے اردو کی خدمت نہیں کہا جا سکتا۔ فرقہ وارانہ سیاست نے لسانی اور تہذیبی سطح پر جو زہر پھیلایا ہے وہ رگ و پے میں بری طرح سرایت کر گیا ہے، اور جب تک اس کا اثر باقی ہے، زبان کے مسئلے پر سوچتے ہوئے اس زہر کے عمل اور ردعمل سے صرفِ نظر کرنا خود کو دھوکا دینا ہے۔

---

۵ "اردو کا رسم الخط: ایک مابعد الطبیعاتی مطالعہ" شب خون، اکتوبر ۱۹۷۰، ص ۷۲۔

اس پس منظر میں اردو کے ان ادیبوں اور شاعروں کی باتوں پر غور کیجیے جو اردو کے ادیب ہوتے ہوئے اردو رسم الخط کو بدل کر دیوناگری کر دینے کا مشورہ دیتے ہیں تو معلوم ہوگا کہ وہ فرقہ داریت اور لسانی منافرت کے زہر کو دور کرنے کے لیے کتنی بڑی قیمت ادا کرنے کو تیار ہیں۔ آج سے دس برس قبل جب بمبئی کے اردو حلقوں سے دیوناگری کی حمایت میں سب سے پہلی آواز اٹھی تھی تو میں نے اس پر سخت نکتہ چینی کی تھی۔ میں اب بھی اس مشورہ کا مخالف ہوں، لیکن اس مشورہ کی تہ میں بے تعصبی، بلند نظری اور وسیع ترملکی اور قومی مفاد کا احساس اور قربانی و ایثار کا جو جذبہ ملتا ہے، اس کی میں دل سے قدر کرتا ہوں۔ ایسا مشورہ دینے والے سمجھتے ہیں کہ اردو اور ہندی ایک زبان ہیں۔ اردو الگ سے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس کو بچانے کی صرف ایک ہی صورت ہے، وہ یہ کہ اردو دیوناگری کو اپنالے۔ ایسا سوچنے والے اکثر و بیشتر ایک خاص مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا لسانی نظریہ ان کے محرکات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ ان کا لسانی نقطۂ نظر کیا ہے؟ بنیادی طور پر زبان کے عوامی کردار پر زور دیتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے لازم آتا ہے کہ بنیادی اہمیت عوامی بولیوں یعنی (PROLETHIBL) کی زبان کو حاصل ہے، یعنی برج، راجستھانی، ہریانی، کھڑی، قنوجی، بندیلی، اودھی، مگھی، میتھلی، بھوج پوری، پہاڑی وغیرہ۔ ہندی میں یہ سب بولیاں بشمول کھڑی کے موجود ہیں جبکہ اردو صرف کھڑی کا ارتقائی روپ ہے، اور ارتقائی روپ بھی وہ جس کی نشو و نما مخصوص شہری تمدن میں متوسط اور اعلیٰ طبقہ کے ہاتھوں میں ہوئی ہے۔ اس لحاظ سے ان حضرات کے نزدیک اردو وہ زبان ہے جسے طبقہ اشرافیہ نے پروان چڑھایا اور جو محض اپنے رسم الخط کی وجہ سے ہندی سے مختلف ہو گئی۔ گویا اس نظریہ کے تسلیم کرنے والوں کی نظر میں اردو ایک طرح کی مصنوعی زبان ہے جو پڑھے لکھے طبقہ اور شہری آبادی تک محدود رہے اور جاگیردارانہ ماحول کی یادگار رہے، جبکہ ہندی وسیع تر فطری زبان ہے جس کا دامن ہزاروں میلوں میں پھیلی ہوئی بولیوں سے بندھا ہوا

ہے۔ اس نظریہ سے یہ منطقی نتیجہ برآمد ہوتا ہے چونکہ موجودہ جمہوری دور میں اشرافیہ کی زبان پر عوامی زبانیں غالب آجائیں گی، اس لیے بہتر یہی ہے کہ اردو والے خود ہی اپنے رسم الخط سے دستبردار ہوجائیں، اور دیوناگری اپنالیں۔

یہ نظریہ جہاں تک مذہب، نسل اور فرقہ کی چھوٹی وفاداریوں سے بلند ہونے کا حوصلہ عطا کرتا ہے یا عوام کی لسانی طاقت پر زور دیتا ہے یا زبان کے بولنے والوں کو لسانی وحدت کے طور پر پیش کرتا ہے، وہاں تک تو یقیناً قابل قدر ہے۔ لیکن اردو اور ہندی میں جو انتہائی پیچیدہ اور مخصوص تہذیبی اور لسانی رشتہ ہے۔ یعنی جس طرح دونوں کی بنیاد کھڑی بولی پر ہے، لیکن تاریخی حالات کے زیر اثر دونوں کا ارتقا پانچ چھ سو برس کے سفر میں جس طرح الگ الگ ہوا ہے جس سے یہ دو منفرد زبانیں بن گئی ہیں، یا ہندو اور اسلامی تہذیب میں اخذ و قبول اور ارتباط و اختلاط کا جو عمل صدیوں تک جاری رہا۔ اردو جس طرح اس سے متاثر ہوئی ہے، اور مشترک تہذیبی قدروں کے فروغ میں، اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان لسانی مفاہمہ کی حیثیت سے اردو نے جو بیش بہا خدمت انجام دی ہے، اور ہندی اور اردو میں جو بنیادی لسانی اشتراک اور بنیادی تہذیبی اختلاف ہے، ان سب پیچیدگیوں کو سمجھنے میں یہ نظریۂ زبان زیادہ دور تک ہمارا ساتھ نہیں دیتا۔ صدیوں کی تاریخی ضرورتوں، رواج اور چلن اور معیاربندی نے اردو کو جو خاص لسانی منصب اور مقام عطا کیا ہے، اس کو بھی یہ نظریہ تسلیم نہیں کرتا، اور یہیں سے اس کی کوتاہی واضح ہوجاتی ہے! چنانچہ باوصف اس کے کہ ہم اس نظریہ کے حامیوں کی نیت پر شبہ نہیں کرتے، ہم اس نظریہ کی تائید سے قاصر ہیں۔

تبدیلی کا مشورہ دینے والے اردو ادیب یہ سمجھتے ہیں کہ ایسا کرنے سے اردو کے حقوق کا مسئلہ ختم ہوجائے گا اور قومی یک جہتی کے لیے فضا سازگار ہوجائے گی۔ آزادی کے چند برس بعد جب بعض سیاستدانوں نے اس پر زور دینا شروع کیا تھا کہ قومی وحدت کے لیے یہ ضروری ہے کہ تمام زبانوں کا رسم الخط ایک کردیا جائے تو بعض صوبائی حکومتوں نے اس کی

مخالفت کی تھی۔ بعد میں جب قومی یکجہتی کونسل نے بھی تمام زبانوں کے لیے دیوناگری اختیار کرنے کا مشورہ دیا تو جنوبی ہندستان میں اس کے خلاف شدید احتجاج ہوا تھا اور بالآخر پنڈت جواہر لال نہرو کو کانگریس کے مدورائی اجلاس میں یہ یقین دلانا پڑا تھا کہ کسی بھی زبان کا رسم الخط اس کے بولنے والوں کی مرضی کے خلاف تبدیل نہیں کیا جائے گا، اور اس سلسلے میں آئین ہند کی دفعہ ۲۹ (۱) کا حوالہ دیا گیا تھا جس کی رو سے ہندستان کی لسانی اقلیتوں کو اپنی زبان اور اس کے رسم الخط کے تحفظ اور استعمال کا پورا پورا حق حاصل ہے۔

ہمارے رسم الخط کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ ہماری ضرورتوں کا ساتھ دینے کے علاوہ یہ پاکستان، ایران، افغانستان، شام، اردن، عراق، مصر، سعودی عرب، انڈونیشیا، ملیشیا وغیرہ بیسیوں ایشیائی ملکوں سے ہمارے تہذیبی روابط کی بنیاد مضبوط کرنے کا کام دیتا ہے۔ لکھنے میں دوسرے خطوں کی بہ نسبت ایک تہائی جگہ کم لیتا ہے، اور اس میں وقت بھی نسبتاً کم صرف ہوتا ہے۔

لسانی اور تہذیبی کثرت اور بوقلمونی کے اعتبار سے ہندستان دنیا کے زرخیز ترین خطوں میں سے ہے۔ ہندستان میں اس وقت چار بڑے لسانی خاندان ہیں: آسٹرِی، تبتی برمی، دراوڑی اور ہند آریائی۔ ہند آریائی خاندان کی زبانوں کے فروغ سے پہلے ہندستان بھر میں آسٹری اور دراوڑی خاندان کی زبانیں پھیلی ہوئی تھیں۔ شمالی ہندستان پر جب ہند آریائی کا تسلط ہوا تو میل جول اور اخذ و قبول کے عمل سے لسانی سطح پر حیرت انگیز رنگا رنگی پیدا ہو گئی جس سے یہاں ہر تیس میل پر بولی بدل جاتی ہے، اور اس کی رعایت سے رسم الخط بھی متاثر ہوتا ہے۔ ہندستانی زبانوں کے رسم الخط میں جو رنگا رنگی اور اختلاف نظر آتے ہیں، وہ ہمارے جغرافیائی، تاریخی، تہذیبی اور سماجی حالات کے پیدا کردہ ہیں۔ ہمارے آئین کی بنیاد سیکولر تصور پر رکھی گئی ہے۔ ایسے نظام میں جہاں سب کو برابر کے مواقع حاصل ہیں اور اپنا اپنا

نقطۂ نظر اپنانے کی اجازت ہے، قومی یک جہتی کے نام پر رسم الخط کو تبدیل کرنا گویا لسانی آزادی کے امکانات کو ختم کرنا ہے۔ ایک رسم الخط کو دوسرے پر ترجیح دینے سے نفرت بڑھے گی، کم نہیں ہوگی۔ تنگ نظری اور تعصب کی دیوار رسم الخط پر قائم نہیں، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، اس کی دوسری بہت سی وجہیں ہیں۔ ہندستان میں مختلف زبانوں، مذہبوں، عقیدوں، فرقوں اور نسلوں کے لوگ بستے ہیں جن کے رسم و رواج، اخلاق و آداب اور طور طریقوں میں بڑا فرق ہے۔ ہندستانی مزاج اس رنگا رنگی اور کثرت کی مذمت نہیں کرتا بلکہ اس کے جلوۂ صد رنگ پر اصرار کرتا ہے۔ جب ہماری زندگی عبارت ہی اسی وسعت اور کثرت سے ہے اور ہندستان کی بقا ہی اسی رنگارنگی میں ہے تو رسم الخط کی تبدیلی کا مشورہ دینا کہاں کی دانش مندی ہے؟ قومی یک جہتی کے تصور کی بنیاد اس حقیقت پر ہے کہ ہندستان میں مختلف اور متضاد عناصر ہیں، ان میں ہم آہنگی ہونی چاہیے، یعنی ضرورت ہم آہنگی پیدا کرنے کی ہے، عناصر کو مٹانے کی نہیں، رسم الخط کے تبدیل کرنے کا مشورہ چونکہ عناصر کو مٹانے کی کوشش ہے، اس لیے تہذیبی نقطہ نظر سے قابل عمل نہیں۔

(۲)

اردو رسم الخط کا لسانیاتی تجزیہ پیش کرنے سے پہلے دو مفروضوں کی تردید ضروری ہے: اول یہ کہ اردو رسم الخط کے بغیر اردو زبان کا تصور نہیں کیا جا سکتا، دوسرے یہ کہ اردو کا رسم الخط غیر ملکی ہے۔ پہلے سوال پر بحث کرتے ہوئے زبان اور رسم الخط کا رشتہ بھی زیر بحث آجائے گا۔ رسم الخط بعض لوگوں کے نزدیک لباس کا درجہ رکھتا ہے یعنی ایک اتارا اور دوسرا پہن لیا اور بعض کے نزدیک کھال کا درجہ رکھتا ہے یعنی جس طرح ایک جسم کو دوسری کھال میں داخل نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح ایک زبان کے لیے دوسرا رسم الخط اپنانا بھی ممکن نہیں۔ لسانیات کی رو سے اصل اور بنیادی چیز بولی جانے والی زبان ہے، رسم الخط ثانوی ہے۔ پہلے زبان اور اس کا چلن وجود میں آتا ہے، تحریر کی ضرورت بعد میں پیش آتی ہے۔ رسم الخط

زبان کا تابع ہے، زبان رسم الخط کے تابع نہیں۔ رسم الخط زبان کی آوازوں کو علامتوں کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے اور اس کا کام زبان کو ضبط تحریر میں لاکر محفوظ کر دینا ہے۔ زبان میں تبدیلی ہوگی تو رسم الخط بھی اس سے متاثر ہوگا۔ اگرچہ کسی بھی دو زبانوں کی آوازیں ایک سی نہیں ہوتیں لیکن اتنی بات طے ہے کہ کسی بھی زبان کو کسی دوسرے رسم الخط میں لکھا جاسکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کرنا ہوگا کہ نئی آوازوں کے لیے نئی علامتیں وضع کرنی پڑیں گی۔ غرض جہاں تک اصول کا تعلق ہے اردو کے لیے رومن اور دیوناگری دونوں رسم الخط مناسب اضافوں کے ساتھ استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ انگریزوں کے زمانے میں مدتوں تک ہندستانی فوج میں اردو رومن حروف کے ذریعہ سکھائی جاتی تھی، اور اس میں کوئی دقت پیش نہیں آئی۔ جدید دور میں اردو کتابیں آئے دن دیوناگری میں شائع ہوتی ہیں، اور ان کے پڑھنے والوں کو کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ نیز جدید لسانیات میں تجزیاتی کام کے لیے خواہ وہ کسی بھی زبان سے متعلق ہو، IPA یعنی بین الاقوامی صوتیاتی علامتوں کا استعمال ہوتا ہے جو رومن کی توسیعی شکل ہیں، اور ان کے ذریعہ تلفظ کے نازک سے نازک فرق کو بھی واضح کیا جاسکتا ہے۔ دنیا میں اردو جہاں جہاں جدید لسانیاتی AURAL - ORAL طریقہ سے پڑھائی جاتی ہے، وہاں اول اول اردو آوازوں کی صوتی مشق رومن کے ذریعہ کرائی جاتی ہے اور اردو رسم الخط اس کے بعد سکھایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اصولی طور پر اردو دوسرے رسم الخط کے ذریعہ لکھی اور پڑھی جاسکتی ہے۔ اس سلسلے میں بعض عالمی زبانوں کی مثال لیجیے: ترکی اور چینی زبانوں کے لیے رومن کو اختیار کر لیا گیا ہے، نیز روس کی کئی علاقائی زبانوں کے لیے روسی رسم الخط استعمال کیا جاتا ہے، لیکن وہ زبانیں آج بھی زندہ ہیں، اور ان کی نشوونما جاری ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ کسی بھی زبان کو دوسرے رسم الخط میں لکھا جاسکتا ہے، اور اس میں وہ زبان زندہ رہ سکتی ہے۔ اس سے لازم آیا کہ اردو زبان کا تصور اردو رسم الخط کے بغیر ممکن ہے، اور اردو کو دوسرے رسم الخط میں لکھا جاسکتا ہے، اور

اس میں وہ زبان زندہ رہ سکتی ہے۔ اس سے لازم آیا کہ اردو زبان کا تصور اردو رسم الخط کے بغیر ممکن ہے، اور اردو کو دوسرے رسم الخط میں لکھا جا سکتا ہے۔ لیکن جتنا یہ لسانی اصول صحیح ہے کہ کسی بھی زبان کو کسی دوسرے رسم الخط میں لکھا جا سکتا ہے، اتنی ہی یہ حقیقت بھی اہم ہے کہ اردو اور ہندی میں جو قریبی لسانی رشتہ ہے، اس کی نظیر دنیا کی کسی دو بڑی زبانوں میں جن کا رسم الخط تبدیل کیا گیا ہو، نہیں ملے گی۔ اول تو اردو اور ہندی میں جو فرق ہے وہ صرفی ونحوی سطح پر ضمنی نوعیت کا ہے، اصل فرق صوتیات، لفظیات اور معنویات کا ہے جس کی حد بندی رسم الخط اور صرف رسم الخط سے ہوتی ہے۔ چنانچہ رسم الخط میں تبدیلی کے مشورے کو ماننے کا مطلب ہوگا کہ ہم اردو کی انفرادیت سے ہاتھ اٹھانے کو تیار ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہندی کو جو کل ہند حیثیت حاصل ہے، اور اس کی پشت پر جو ہمہ گیر لسانی طاقت ہے، جس کا خطرہ ایک طرف بنگال اور دوسری طرف جنوبی ہندستان محسوس کرتا ہے، اور جس نے راجستھان سے بہار تک تمام بولیوں کو سمیٹ لیا ہے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ سارا علاقہ ہندی کے تصرف میں ہو، اتفاق سے اردو کا علاقہ بھی اسی علاقہ کا حصہ ہے۔ چنانچہ رسم الخط بدل دینے سے اردو کی حیثیت وسیع تر ہندی کے ایک اسلوب کی ہو جائے گی، علاقائی اسلوب کی بھی نہیں، محض سماجی اسلوب کی۔ ظاہر ہے کہ اردو زبان جس کی پشت پر صدیوں کی تاریخ ہے اور جس کا عظیم الشان علمی وادبی سرمایہ ہے، محض ایک سماجی اسلوب کی حیثیت پر قانع نہیں ہو سکتی۔ غرض اردو رسم الخط تبدیل کرنے کا مشورہ اصولی طور پر قابل عمل ہوتے ہوئے بھی لسانیاتی اور تہذیبی دونوں نقطۂ نظر سے ناقابل عمل ہے۔ نیز سوال صرف دیوناگری کو اپنانے کا نہیں، اپنے رسم الخط کو چھوڑنے کا بھی ہے، یعنی یہ کہ وہ رسم الخط جس سے ہم سالہا سال سے مانوس رہے ہیں، اور جس کی حیثیت ہمارے صدیوں کے علمی وادبی سرمایہ کی کنجی کی ہے، اس میں ایسی کیا کمزوری یا خرابی ہے کہ ہم اس سے دست بردار ہو جائیں؟

دوسرا مفروضہ جس کی تردید ضروری ہے یہ کہ اردو رسم الخط غیر ملکی ہے۔ ہندستان

کی سولہ زبانوں میں سے جن دو زبانوں کا رسم الخط بدلنے کا مشورہ دیا جاتا ہے، وہ اردو اور سندھی ہیں، اور اس مشورے کی تہ میں شعوری یا لاشعوری طور پر یہی جذبہ کارفرما ہے کہ ان زبانوں کا رسم الخط غیر ملکی ہے، اس لیے قومی یک جہتی کی راہ میں سنگ گراں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارا رسم الخط سامی الاصل ہے، عربی سے اسے فارسی نے لیا اور فارسی سے اردو نے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمارا رسم الخط کلیتہً عربی فارسی رسم الخط کی نقل ہے بلکہ علامہ کیفی کی اصطلاح میں صدیوں کے استعمال سے اس کی تارید یا تہنید ہو چکی ہے۔ یہ رسم الخط اب اردو اور صرف اردو کا رسم الخط ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ مصمت آوازوں میں ز، ذ، ض اور ظ کا تلفظ عربی میں الگ الگ ہے جبکہ اردو میں ان چاروں علامتوں کو ایک ہی صورت یعنی ز کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح کئی دوسری علامتوں کی بھی تہنید ہو چکی ہے اور انھیں ان کی مقابل ہند آریائی آوازوں میں ضم کر دیا گیا ہے، مثلاً ث اور ص کو ہم نے س کی آواز میں، ح کو ہ کی آواز میں اور ط کو ت کی آواز میں ملا کر عربی الاصل آوازوں کی انفرادیت ختم کر دی ہے۔ عربی میں ہمزہ مصمت آواز ہے اور اس کے بغیر کسی مصوتہ کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا، الف کو ہمزہ کی کرسی کہا گیا ہے، لیکن اردو میں اس کی ایسی کایا کلپ ہوئی ہے کہ یہ حرفِ بے صوت ہو کر رہ گیا ہے اور اس کا استعمال ہم محض دو مصوتوں کے لفظ میں ایک ساتھ آنے کے لیے کرتے ہیں۔ تارید کے اس عمل کا دوسرا رخ ان اضافوں سے متعلق ہے جو ہم نے اردو رسم الخط میں کیے ہیں۔ ہمارے مصوتے دس کے دس وہی ہیں، جو دیوناگری کے ہیں، ان میں سے چار یعنی یائے مجہول (لینا، دینا) واؤ مجہول (بولنا، تولنا) یائے لین (بَیر، بَیر) واؤ لین (پَودا، سَودا) کا تصور عربی یا فارسی سے نہیں بلکہ اردو سے مخصوص ہے۔ اردو رسم الخط میں زیادہ اضافے معکوسی اور ہکار علامتوں میں ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر عربی یا فارسی میں ٹ، ڈ اور ڑ کا تصور نہیں، یہ معکوسی آوازیں اور ان کے ہکار روپ ٹھ، ڈھ اور ڑھ ہندستان

سے مخصوص ہیں، اور اردو والوں نے اس کے لیے نئی علامتیں وضع کی ہیں۔ یہی معاملہ آٹھ بندشی ہکار آوازوں یعنی بھ، پھ، تھ، دھ، چھ، جھ، اور کھ، گھ کا ہے۔ ہم نے بندشی حروف اور ہائے دوچشمی فارسی سے لیے، لیکن ب، پ کو ہائے دوچشمی سے ملاکر ہکار آوازوں کے لیے استعمال کرنے کی ضرورت اردو ہی میں پیش آئی۔ یہ آٹھ ہکار بندشی اور چھ معکوسی یعنی چودہ آوازیں اردو کی اردوئیت کا لازمی عنصر ہیں۔ اردو کے صوتی توازن کی یہ دلچسپ مثال ہے کہ جس طرح ف، ز، خ، غ اور ق غیر ملکی آوازوں کے بغیر اردو کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح مذکورہ بالا چودہ دیسی آوازوں کے بغیر بھی اردو کا تصور ناممکن ہے۔ ۲۴ حروف کے رسم الخط میں چودہ حروف صحیح اور چار حروف علت کی آوازوں کے تصور کا اضافہ اردو میں تہنید کے عمل کا کھلا ہوا ثبوت ہے۔ ان اضافوں سے ہم نے ایک نیا ملا جلا رسم الخط بنایا ہے جو اردو کے فطری تقاضوں کا ساتھ دیتا ہے۔ بلاشبہ ہم نے اسے عربی فارسی سے لیا ہے، لیکن ہند آریائی صوتیاتی نظام کا ساتھ دینے کے لیے اٹھارہ آوازوں کے تصور کا اضافہ کچھ اہمیت رکھتا ہے۔ اتنی تبدیلیوں کے بعد یہ رسم الخط اس حد تک ہمارا اپنا بن گیا ہے کہ تبدیل شدہ صورت میں عرب اور ایرانی اسے اپنا کہنے کو تیار نہیں۔ چنانچہ ان حالات میں اسے عربی فارسی رسم الخط کہنا غلط ہی، اور ہمیں اس کو اردو رسم الخط کہنے پر اصرار کرنا چاہیے۔ جس طرح اردو ایک آزاد اور مستقل زبان ہے، اسی طرح اردو رسم الخط بھی ایک آزاد اور مستقل رسم الخط ہے۔ جہاں تک دوسروں سے کچھ لینے کا سوال ہے تو اخذ و قبول کا عمل ہندستانی زندگی کے کس شعبہ میں نہیں ملتا۔ ویدک زمانے میں تہذیبی لین دین دراوڑی اور آریائی تہذیبوں کے درمیان ہوا، عہد وسطیٰ میں اختلاط و ارتباط کا یہی عمل ہندی اور اسلامی تہذیبوں کے درمیان جاری رہا، اور اس کی کارفرمائی ہمارے سماج کے ہر شعبہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ آج کس کو فکر ہے کہ حلوا، برفی، فالودہ، قلاقند، قورمہ، کوفتہ اور بریانی کی وطنیت کیا ہے یا

قمیص، پائجامہ، شلوار اور شیروانی کہاں سے آئے تھے، یا شریفہ، انگور، سنگترہ، سردہ اور سیب ملکی ہیں یا غیر ملکی؟ جب ان سب چیزوں کو ہم اپنا سمجھتے ہیں اور انھیں ہندستانی تصور کرتے ہیں تو اس رسم الخط کو جسے ہم نے صدیوں پہلے اپنالیا تھا، اور جس کے چلن کی حیثیت ہماری تہذیب کے جسم میں خون کی روانی کی سی ہے، ہم اسے غیر ملکی کیوں سمجھتے ہیں اور اسے ہندستانی کیوں نہیں کہتے؟ (باقی)

"جاپانی رسم خط میں پچاس ہزار شکلیں ہیں، پھر ان شکلوں کے لکھنے کے بلا مبالغہ صدہا طریقے ہیں اور چار ایسے ہیں جو عام طور پر رائج ہیں، ایک اچھے طالب علم کو ان سب سے کم و بیش واقفیت حاصل کرنا ہوتی ہے ـــــ دوسری جنگ عظیم میں جاپان ہار گیا اور وہاں امریکی اقتدار اعلیٰ قائم ہو گیا، جس نے ۱۹۴۶ء کے بعد اس کی پر زور سفارش کی کہ جاپانی رسم خط کے بجائے رومن رسم خط اختیار کیا جائے، لیکن جاپان کی حکومت نے اس وقت جب زخموں سے چور تھی امریکہ کا یہ حکم ماننے سے انکار کر دیا اور جواب میں لکھا کہ "یہ مسئلہ بنیادی، سائنسی اور تہذیبی ہے اور اس پر پوری قوم کا اتفاق ہونا لازمی ہے۔ رومن کے قبول کرنے کے معنی دراصل یہ ہوں گے کہ ہم کو زبان میں بنیادی تبدیلیاں ہی نہیں کرنا ہوں گی بلکہ ایک نئی زبان بنانا ہوگی۔ ہم اس پر بہت وسیع پیمانے پر ریسرچ کر رہے ہیں اور جب تک ہماری لسانی انجمنیں کسی قطعی نتیجے پر نہیں پہنچ جاتیں ہم آپ کی سفارش کو نہیں مان سکتے۔"

(ہماری زبان (علی گڑھ) یکم مئی ۱۹۷۰ء) پروفیسر خواجہ احمد فاروقی

سید غلام ربانی

ظروفِ گلی

ابتدائی انسان کی بڑی سرگرمیوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ شروع سے مادہ پر قدرت حاصل کرنے کی جدوجہد کرتا رہا۔ جوں جوں اس نے چیزیں بنانے میں ترقی کی اسی قدر وہ سائنس کے قریب ہوتا گیا، یہاں تک کہ اس کی ہنرمندی سائنس بن گئی۔

ہمارے روزمرہ کے استعمال میں بہت سی ایسی چیزیں آتی ہیں، جن کو ہم معمولی سمجھتے ہیں لیکن ایک زمانہ تھا کہ یہی معمولی چیزیں وقت کی بہت بڑی دریافت اور ایجادیں تھیں۔ آگ کا استعمال، چقماق کا استعمال، ٹوکرے، رسّی، مٹی کے برتن، پہیا، کمہار کا چاک، کشتیاں، ترازو اور باٹ وغیرہ وقت کی بہت بڑی ایجادیں تھیں، ان کے موجد غیر معمولی ذہانت کے مالک تھے مگر ان کے نام کوئی نہیں جانتا۔ اس موقع پر ظروف گلی کا کچھ حال بیان کیا جاتا ہے۔

ظروف گلی انسان کی نہایت قدیم صنعت ہے، اتنی پرانی کہ اس کی ابتدائی تاریخ کوئی نہیں جانتا۔ دنیا کے ہر ملک میں ان کا رواج تھا لیکن کوئی نہیں بتا سکتا کہ یہ برتن سب سے پہلے کہاں بنے اور کب بنے، اور یہ بات آئندہ بھی معلوم نہ ہو گی کیونکہ پتھر کے برتنوں کی طرح مٹی کے برتن زیادہ دیرپا نہیں ہوتے یہ فنا ہو جاتے ہیں۔

علم الآثار کے ماہرین کا خیال ہے کہ مٹی کے برتن ابتدا میں عورتوں نے بنائے، مرد دوڑ دھوپ کے سخت کام کرتے تھے، برتن گھریلو چیز تھی، ان کو شروع میں عورتوں نے

بنایا۔ اس کا خیال اس طرح پیدا ہوا کہ گیلی یا نرم مٹی میں جانوروں کے کھُر یا سُم دھس جاتے تھے، جس سے گڑھے بن جاتے تھے۔ سورج کی گرمی سے یہ گڑھے خشک ہو کر سخت ہو جاتے تھے، جن میں بارش کا پانی بھر جاتا تھا، ان سے پیالی یا پیالے کا خیال پیدا ہوا، اس کے بعد دوسرے قسم کے برتن بنے، ابتدا میں یہ برتن دھوپ میں سکھائے جاتے تھے۔ آگ میں پکانے کا طریقہ بعد کو معلوم ہوا۔

دنیا کی سب سے پرانی تہذیب نے وادیٔ نیل میں جنم لیا، یہاں دس ہزار سال پہلے آگ میں پکائی ہوئی اینٹیں عمارتوں میں استعمال ہوتی تھیں۔ اس کے بعد وادیٔ فرات کا نمبر ہے۔ کلدانی اور بابلی بھی پختہ اینٹیں استعمال کرتے تھے۔ مٹی کے چھوٹے بڑے ہر قسم کے برتن استعمال ہوتے تھے۔ یہ تمام برتن ہاتھ سے ٹھوک، پیٹ کر بنائے جاتے تھے۔ چاک اس وقت تک ایجاد نہیں ہوا تھا۔ برتنوں پر ٹائل کی طرح چمک پیدا کی گئی تھی۔

مصر سے یہ فن سائپرس اور کریٹ میں پہونچا۔ وہاں سے یونان اور یونان سے روم میں منتقل ہوا۔ روم کے زوال کے بعد یورپ میں ظروف گلی کی ترقی رک گئی، بعد کو مسلمانوں کے ذریعہ یورپ میں اس فن کو فروغ ہوا۔

برتن بنانے کی ترکیب یہ تھی کہ سطح زمین کی ریت یا دریاؤں کی تہ کی مٹی کو صاف کیا جاتا تھا، اس میں سے کنکر اور سنگ ریزے نکال دئے جاتے تھے کیونکہ اگر کوئی کنکر مٹی میں رہ جاتا تو اس سے برتن میں کمزوری پیدا ہو جاتی تھی اور صفائی بھی نہیں آتی تھی۔ چٹان کا پسا ہوا برادہ بھی ملایا جاتا تھا، پھر اس میں پانی ڈال کر ہاتھوں اور پاؤں سے گوندھتے تھے۔

جب مٹی تیار ہو جاتی تھی تو اس میں سے ایک تھُنوا لے کر برتن بنانا شروع کرتے۔ شکل میں گولائی زیادہ اچھی معلوم ہوتی تھی اور قدرت میں بھی گول شکل کا استعمال زیادہ تھا۔ چنانچہ پیالی، پیالہ، کلھیا، آبخورہ، رکابی، کونڈا، لوٹا، گھڑا، ہانڈی، مٹکا اور گول وغیرہ سب

میں گولائی موجود ہے، یہ سب برتن ہاتھوں سے ٹھوک پیٹ کر بنائے جاتے تھے۔

شکل دینے کی تین ترکیبیں تھیں، اول یہ کہ پورا برتن ہاتھوں سے دبا دبا کر بنایا جاتا تھا، دوسری یہ کہ لکڑی کا قالب یا سانچا تیار کر کے اس پر مٹی کی تہ جمادی جاتی، اس میں آسانی یہ تھی کہ مٹی کو ہاتھوں سے دبانے میں مدد ملتی اور برتن زیادہ مضبوط بنتا تھا، اس کی بناوٹ میں بھی آسانی پیدا ہو جاتی تھی۔ تیسرا طریقہ یہ تھا کہ برتنوں کے اجزا تیار کر کے ان کو ملا دیا جاتا تھا، مثلاً ایسے برتن جن کی گردنیں تنگ ہوتیں ان کے اندر ہاتھ نہیں جا سکتا تھا، ان کے دو تین حصے بنا کر جوڑ دیے جاتے تھے۔ مٹکے یا گول کا پیندا گول رکھا جاتا تھا، لیکن صراحی، ڈونگا یا کوزہ وغیرہ کھڑا کرنا ہوتا تھا، اس لیے ان کے پیندے چپٹے بنائے جاتے تھے۔

آگ میں پکانے سے پہلے ان پر نقاشی کی جاتی تھی، اس کے اوزار معمولی تھے یعنی نقش بنانے کے لئے نوکدار لکڑی، ہڈی یا سیپی استعمال کی جاتی تھی۔ انگلیوں کے ناخنوں سے بھی کام لیا جاتا تھا اور کنگھی کے دندانوں سے چوخانے اور لہریے بنائے جاتے تھے۔ آرائشی کام میں بیل بوٹے ہوتے تھے مگر اقلیدسی نمونے زیادہ بنائے جاتے تھے۔ یہ نقش کندہ بھی کئے جاتے تھے اور ابھرواں بھی بنائے جاتے تھے۔ نقش و نگار میں رنگ آمیزی کی جاتی تھی۔ رنگ سب معدنی ہوتے تھے کیونکہ نباتی رنگ آگ کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ دھات کے رنگ پختہ ہوتے ہیں۔

پتھروں کے برتن بھی بنائے جاتے تھے۔ ان کو ریت یا کرنڈ سے گھس کر بناتے تھے یہ برتن بہت مضبوط ہوتے تھے ان کی تیاری میں وقت بہت خرچ ہوتا تھا مگر اس زمانے میں وقت کی کوئی قیمت نہیں تھی۔

مدتوں بعد ایک وقت آیا کہ ظروف گلی پر شیشے کی چمک پیدا کی گئی، اس کے لیے ریت، پسا ہوا چقماق، سیسا، پوٹاش اور سہاگے کا ایک مرکب لیئی کی شکل میں تیار کیا جاتا تھا، اس کو برتنوں کی سطح پر پھیر دیا جاتا تھا جس سے چمک پیدا ہو جاتی تھی۔

گھریلو استعمال کے لئے برتن سادہ بنائے جاتے تھے مگر مُردوں کے لئے جو برتن تیار کئے جاتے تھے، اُن پر آرائشی کام ہوتا تھا اور وہ زیادہ خوبصورت ہوتے تھے۔ ایک عقیدہ تھا کہ مُردوں کو بھی برتنوں کی ضرورت ہوتی ہے چنانچہ قبروں میں برتن ضرور رکھے جاتے تھے تاکہ ان کو آرام ملے۔

ابتدا میں ایک ایک یا دو دو برتن بھٹی میں پکائے جاتے تھے لیکن بعد میں برتنوں کا ڈھیر لگا دیا جاتا تھا، اس کے گرد آگ اس طرح پیدا کی جاتی کہ اس کی لپیٹ برتنوں کو چھوتی رہے۔

ایندھن کے لئے جھاڑیاں، سوکھے پتے اور خشک گھاس استعمال کی جاتی تھی، ہندوستان میں اینٹوں کے بھٹے اور کمہار کے آوے میں اپلے یا کنڈے جلائے جاتے تھے اور یہ عمل آج تک جاری ہے۔

برتنوں کو پکانے میں مناسب حرارت کا خیال رکھا جاتا تھا کیونکہ حرارت کی کمی سے برتن کچا اور کمزور رہ جاتا تھا اور زیادہ حرارت سے اس کا رنگ بگڑ جاتا تھا۔ بعض وقت دھنیا مار ابدرنگ ہو جاتا تھا۔ برتنوں کا رنگ عموماً سرخی مائل یا بھورا ہوتا ہے، بعض مٹی اس قسم کی ہوتی ہے جس کے برتن سیاہ ہوتے ہیں۔

ناند، گول یا دوسرے بڑے برتنوں کو زیادہ دل دار بنایا جاتا تھا، مضبوطی کے لئے ان میں لوہے کی پٹیاں دی جاتی تھیں۔ یہ پٹیاں ایک انچ یا آدھا انچ چوڑی ہوتی تھیں، ان کو موٹائی میں اس طرح پیوست کیا جاتا تھا کہ دکھائی نہیں دیتی تھیں۔ حیدرآباد کے ریاستی عجائب خانے میں اس قسم کے برتن موجود ہیں جن میں لوہے کی پٹیاں ہیں۔ یہ برتن مسکی (ضلع رائچور) کی کھدائی میں برآمد ہوئے تھے۔

مٹی کے تابوت بھی بنائے جاتے تھے۔ بعض ملکوں میں رواج تھا کہ مُردوں کو تابوتوں میں رکھ کر دفن کیا جاتا تھا۔ اس قسم کے چھوٹے بڑے تابوت آندھرا پردیش میں کھدائیوں

سے برآمد ہوئے ہیں جو حیدر آباد میوزیم میں محفوظ ہیں۔

مٹی کے برتن صدیوں ہاتھ سے بنتے رہے آخرکار ایک وقت آیا جب کمہار کا چاک ایجاد ہوا، اس سے برتنوں کی صنعت میں ایک انقلاب پیدا ہو گیا۔ برتن جلد بننے لگے اور ان میں خوبصورتی اور صفائی آ گئی۔

مٹی کے برتنوں پر شیشے کی چمک کب پیدا کی گئی؟ یہ بات اب تک کسی کو معلوم نہیں لیکن اس امر کا ثبوت موجود ہے کہ سب سے پہلے مصر کے ظروف میں یہ چمک پیدا کی گئی۔

چین کی تہذیب بھی بہت پرانی ہے، قدیم زمانے کی بعض ایجادیں چینیوں سے منسوب ہیں، پورسلین (چینی) چین کی ایجاد ہے۔ یہ سفید مٹی چین کے ایک علاقہ میں ملتی ہے۔ اب تک ظروف کم درجہ کی حرارت میں پکائے جاتے تھے، یہ چینی مٹی تیز حرارت کا مقابلہ کر سکتی ہے۔

چینی مٹی نے دنیا کو ممنون کر دیا، اس صنعت کو اس قدر فروغ ہوا کہ دنیا بھر میں چینی ظروف کی بھرمار ہو گئی یہاں تک کہ ان برتنوں کا نام ہی "چینی" پڑ گیا۔ دنیا کی قدیم تہذیب میں چینی ظروف کا بہت بڑا حصہ ہے۔

چینی برتن عموماً سفید اور نیلے رنگ کے ہوتے تھے، بعد کو ان میں ہر رنگ کے نقش و نگار پیدا کیے گئے۔ دریا، پہاڑ، جنگل، وادیاں، قدرتی مناظر، انسان، چرند، پرند غرض ہر قسم کی تصویریں ان پر بننے لگیں۔ امیر غریب سب ان کی نفاست پر جان دیتے تھے۔ یہاں تک کہ چین ایشیا اور یورپ میں ان ظروف کی تجارت کا اجارہ دار بن گیا۔ چینی ظروف بادشاہوں اور شہنشاہوں کے دسترخوان کی زینت بن گئے۔ بیہقی کا چشم دید بیان ہے کہ علی ابن عیسیٰ گورنر خراسان نے خلیفہ ہارون رشید کو چینی کے بیس ظروف پیش کیے، یہ اتنے نفیس تھے کہ عباسی دربار میں کسی نے ایسے نادر ظروف نہیں دیکھے تھے۔

اسلامی ظروف گلی نویں صدی تک ناقابل لحاظ تھے۔ اول اول بنو امیہ کے عہد میں

اس طرف توجہ کی گئی، چنانچہ مشرق اور مغرب سے صناع اور کاریگر بلائے گئے جنھوں نے دمشق اور بیت المقدس کی مسجدوں کو کاشی کاری سے آراستہ کیا بنی عباس کے دور میں اس فن کو بہت ترقی ہوئی۔ عربوں سے پہلے ایران میں ساسانی فرمانروا سونے چاندی کے ظروف استعمال کرتے تھے۔ اسلام میں اس قسم کے ظرف ممنوع ہیں لیکن دولت کی فراوانی پابندیوں کو توڑ دیتی ہے۔ چنانچہ مقریزی کا بیان ہے کہ خلیفہ مستنصر کے محل کو جب باغیوں نے لوٹا تو اس میں سونے چاندی کے ظروف بھی تھے۔

مسلمانوں کے ظروف پر جو نقش و نگار تھے ان میں زیادہ تر رومن اثر تھا۔ اسلام میں جانوروں کی تصویریں بنانا منع ہے مگر شاہی محلوں میں کہیں کہیں تصویریں بھی تھیں۔ تصویروں کا بدل یہ ہوا کہ مسلمانوں نے خطاطی میں بڑی جدت دکھائی۔ طرح طرح کے خوبصورت رسم الخط ایجاد کیے۔ چینی کی پرچین اس صفائی سے جاتے تھے کہ تحریر نقاشی معلوم ہوتی تھی۔ حیدر آباد کے قطب شاہی عاشور خانہ میں اس قسم کی چینی کاری کا بہترین نمونہ موجود ہے۔

وادیٔ نیل اور وادیٔ فرات کے بعد وادیٔ سندھ کا نمبر آتا ہے۔ پچاس سال پہلے سر جان مارشل نے موہن جدارو کی کھدائی سے ایک شہر کے آثار برآمد کیے جو چھ ہزار سال پرانے ہیں۔ یہاں کے ظروف گل قدیم مصر اور عراق کے ظروف سے مماثلت رکھتے ہیں۔ ان میں روغنی برتن بھی ہیں اور رنگین نقاشی کے کم سے کم سو نمونے موجود ہیں۔ طرح طرح کے مٹی کے کھلونے بھی برآمد ہوئے ہیں۔

کھدائیوں سے جو ظروف برآمد ہوتے ہیں وہ اکثر شکستہ ہوتے ہیں، زیادہ تر ٹھیکروں کی شکل میں ملتے ہیں، صحیح و سالم برتن پرانی قبروں سے نکلتے ہیں۔ قدیم قبور علم الآثار کا ایک اہم شعبہ ہے، یہ قبریں تاریخی زمانہ سے قبل حجری دور کی یادگار ہیں۔ ان سے جو ظروف نکلے ہیں ان سے قدیم تہذیبوں کے متوازی مطالعہ میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس کے علاوہ ہانڈیوں پر کچھ علامات ہوتی ہیں۔ یہ بڑے کام کی چیز ہے، ان کے مطالعہ سے ایک ملک کے ظروف کا

مقابلہ دوسرے ملک کے ظروف سے کیا جاتا ہے جس سے بڑے انکشاف ہوئے ہیں۔

مسکی (ضلع رائچور) کے برتنوں پر جو علامات ہیں ان پر ڈاکٹر غلام یزدانی نے ایک عالمانہ مضمون لکھا ہے اور بتایا ہے کہ ان میں سے اکثر نشانات براہمی حروف سے ملتے جلتے ہیں دوسرے ماہرین نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے۔

قدیم قبور دنیا کے مختلف ملکوں میں موجود ہیں۔ دکن میں اس قسم کی قبریں کثرت سے ہیں۔ شمالی ہند میں اب تک کوئی ایسی قبر دریافت نہیں ہوئی۔

مسلمانوں سے پہلے ہندوستان میں چینی کا کام نہیں تھا۔ یہ صنعت تغلق عہد میں خراسان سے آئی اور سب سے پہلے ملتان میں حضرت شاہ رکن عالم کے مقبرہ کو چینی کے کام سے آراستہ کیا گیا۔ اس کے بعد بہمنی دور میں اس کو بہت فروغ ہوا اور بیدر اس صنعت کا مرکز بن گیا۔ یہاں کے قلعہ میں جو تخت محل ہے، اس کی دیواریں اور ستون چینی ٹائلوں سے آراستہ ہیں، یوں تو ہندوستان میں چینی کا کام اور جگہ بھی ہے لیکن مدرسہ محمود گاواں میں جو مسجد ہے اس کی روکار اور مینار پر چینی کا کام بہت نفیس ہے، اس کا جواب ہندوستان میں کہیں نہیں ہے۔ پانسو برس سے یہ کاشی کاری موسموں کا مقابلہ کر رہی ہے پھر بھی اس کی چمک دمک اور حسن میں فرق نہیں آیا۔

گھڑے اور مٹکے ہر ملک میں ہیں لیکن ہندوستان میں ان کی خاص اہمیت ہے۔ گھریلو استعمال کے علاوہ ان کو ایک تقدس حاصل ہے۔ عقیدہ یہ ہے کہ پانی کا دیوتا ورُن ان میں سماتا ہے یہ پوجنے کی چیز ہے۔ اس سے بھرے پرے کا تصور پیدا ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ شادی بیاہ ہو یا کوئی اور تقریب، ان میں گھڑے (کلس) کا ہونا ضروری ہے۔ کسی کے سامنے سے کوئی بھرا گھڑا یا مٹکا لے کر گزرے تو بہت اچھا شگون سمجھا جاتا ہے۔

کمہار کا کام تخلیق ہے، اس لحاظ سے اس کو پرجاپتی کہتے ہیں، کمہار کے لئے ایسا بامعنی نام کسی زبان میں شاید ہی ہو۔

مہر محمد خاں شہاب مالیرکوٹلوی

فسانۂ مبتلا

ہمارے مکتبۂ جامعہ دہلی نے اپنے نئے دور میں "معیاری ادب" کے عنوان سے اردو علم و ادب کی مفید قدیم کتابیں مناسب اہتمام سے شائع کرنے کا جو سلسلہ جاری کیا ہے وہ ایک علمی کارنامہ ہے۔ جس کی قدر اردو ادب کا ہر شیدائی کرے گا۔ اسی سلسلہ کی اکیسویں کتاب شمس العلماء مولانا حافظ ڈاکٹر نذیر احمد دہلوی مرحوم کی کتاب "فسانۂ مبتلا" ہے۔ اس کتاب کو میں نے کم و بیش ساٹھ پینسٹھ سال پہلے پڑھا ضرور تھا، لیکن اس اعتراف میں کوئی تکلف نہیں کہ اب موضوع کتاب اور ہیرو (مبتلا) اور ہیروئن (ہریالی) کے ناموں کے سوا اور کچھ بھی یاد نہیں رہا تھا۔ مکتبۂ جامعہ کا شائع کردہ نسخہ اب پڑھا تو اندازہ ہوا کہ یہ کتاب کئی پہلوؤں سے قابل غور اور لائق توجہ ہے۔ مکتبۂ جامعہ کے ایڈیشن میں کتاب کا نام صرف "فسانۂ مبتلا" بتایا گیا ہے۔ لیکن نام کے بارے میں مجھے خیال تھا کہ قدیم نسخہ جو پہلے پہل میں نے دیکھا تھا اس میں لفظ "محصنات" بھی کسی نہ کسی حیثیت سے کتاب کے نام کا جزو[1] تھا، اور جیسا کہ جاننے والوں کو معلوم ہے، قرآنی زبان میں "مُحْصِنْ" شادی شدہ مرد کو اور "مُحْصِنَہ" شادی شدہ اور شریف عورت کو کہا جاتا ہے۔ اور "مُحْصِنَاتْ" "محصنہ" کی جمع ہے۔ اور "اِحصان" شادی شدہ شریفانہ زندگی ہے۔ چنانچہ قرآنِ حکیم کی چوتھی

---

[1] اوپر کی عبارت لکھنے کے بعد مولانا نذیر احمد مرحوم کا ترجمۂ قرآنِ مجید دیکھنے سے اس خیال کی تصدیق ہوگئی کہ اس کتاب کا اصل نام "محصنات" ہی ہے ——— شہاب

سورہ کا نام النساء، پارہ کا نام "المحصنات" ہے۔ اور سورۃ النساء میں دوسرے حقائق و معارف کے علاوہ خصوصیت سے شادی بیاہ اور میراث وغیرہ وغیرہ مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

مولانا نذیر احمد مرحوم کا اردو ادب میں بحیثیت ناول نگار کیا مقام اور ان کے ناولوں کا کیا درجہ ہے، یہ آنکنا اور جانچنا میرا منصب نہیں۔ اس وادی کے سیاح اور ہیں جنھوں نے یہ کام کیا ہے اور اچھا کیا ہے۔ وہی اس کے اہل تھے اور ہیں۔ اس باب میں جو اور حضرات کاوش سے کام لیں گے، وہ اپنے نتائج فکر و تلاش سے اردو ادب کے شائقوں کو مستفید فرمائیں گے۔ میرے پیش نظر بعض افادی اور تعمیری پہلو ہیں۔ یہ نہیں کہ کسی اور نے ادھر توجہ نہیں کی، ضرور کی ہوگی، مگر چونکہ میں نے اس نقطۂ نظر سے کتاب کو پڑھا ہے، اس لئے اپنے تاثرات اہل فکر و نظر کے سامنے رکھ دینے میں کوئی برائی نظر نہیں آتی۔

بہرحال "فسانہ مبتلا" یا اصلاً "محصنات" کی تصنیف کا مقصد یہی بتایا گیا ہے کہ بیک وقت دو شادیاں کر لینا خود کو جہنم میں ڈال لینا ہے۔ یہ حقیقت مسلّم، اس میں چون و چرا کی گنجائش نہیں، یہ بھی حق ہے کہ قرآن حکیم میں بیک وقت چار تک شادیاں کر لینے کی اجازت ضرور دی گئی ہے، مگر یہ اجازت مشروط ہے جامع و مانع شرائط کے ساتھ۔ لیکن عموماً ایک سے زیادہ شادیاں کرنے والے عام طور پر (جن کی تعداد کروڑوں میں نہ ہونے کے برابر ہوگی، مگر ہے ضرور)۔ قرآنی شرائط کو مدنظر نہیں رکھتے، اور مشروط اجازت سے غلط فائدہ اٹھاتے اور اپنی اس کرتوت سے، اپنے گھر کو اپنے لئے جہنم بنا لیتے ہیں۔ اجازت حالات کی مجبوریوں کے پیش نظر تھی۔ لوگوں نے کسی مجبوری کا سوال ہی باقی نہ رکھا۔ اور اجازت کو شوق کا کھیل بنا لیا اور نادان اپنوں اور بے خبر غیروں نے کثرت ازدواج کو اسلام کی لازمی تعلیم کا امتیازی مسئلہ سمجھ لیا، حالانکہ یہ روش سراسر قرآنی تعلیم کے خلاف ہے۔ افسوس شادیوں کا کھیل لوگوں نے کھیلا اور بدنام اسلام ہوا۔

رہی یہ کتاب تو مولانا نذیر احمد مرحوم کا منشا ضرور یہی تھا کہ ایک بیوی کے ہوتے دوسری

شادی رچانا ایک غلط قدم ہے۔ چنانچہ "محصنات" یا "فسانۂ مبتلا" کے پہلے اڈیشن (۱۸۸۵ء) کے سرورق پر مولانائے موصوف نے قرآنِ حکیم کی آیت مَا جَعَلَ اللّٰہُ لِرَجُلٍ مِّنۡ قَلۡبَیۡنِ فِیۡ جَوۡفِہٖ (الاحزاب ۳۳/۴) کو جگہ دی اور اس کا ترجمۂ ذیل شعر کی صورت میں تصنیف فرما کر ثبت فرمایا ؎

ہم معتقدِ[1] دعویِ باطل نہیں ہوتے
سینے میں کسی شخص کے دو دل نہیں ہوتے

خیر یہ مسئلہ تو بجائے خود رہا۔ اس کتاب میں جو کردار پیش کئے گئے ہیں وہ عجیب و غریب ہیں ہم نے جو اظہار خیال کیا ہے اس میں افراد سے بحث مطلوب نہیں بلکہ سماج کے تصورات و عقاید سے بحث ہے مثلاً پہلے مبتلا (ہیرو) ہی کو لیجئے۔ خوشحال شریف گھرانے کا اللہ آمین کا اکلوتا حسین و جمیل نونہال، بے جا لاڈ پیار، غلط ماحول کا بدترین شکار، پر پرزے لگے تو گھر سے بیزار، باہر کا پنکھ پکھیرو، بدبینوں کی نگاہ کا مرکز، بگڑا اور بہت بری طرح بگڑا، مگر سنورنے کی صلاحیت سے محروم نہ تھا۔ مبتلا کی ماں وہموں کی ماری، رسموں کی پجاری، تقاضائے وقت سے غافل، تعلیم و تربیت کی طرف سے بیگانہ۔ مبتلا کا باپ جب تک گھر میں رہتا مبتلا کو آنکھوں سے اوجھل نہ ہونے دیتا۔ ادھر دھیان ہی نہ دیتا کہ بچہ کیسی اٹھان اٹھ رہا ہے۔ مبتلا ذرا سیانا ہوا تو نام نہاد مدرسہ میں بھیجا گیا۔ مدرسہ کا ماحول، خدا کی پناہ! بھیڑیوں میں بھیڑ کا بچہ۔ غیرت بیگم مبتلا کی بیوی، مبتلا کی پھوپی زاد، ایک کھاتے پیتے، جاہل اور دیہاتی خاندان کی پیداوار، جن میں بھلے بھی تھے برے بھی۔ بڑے ایسے دبنگ، لٹھیت کہ تھانے کچہریاں ان کے رستے، جن کو اپنی

---

[1] حوالہ کے لئے دیکھئے مولانا نذیر احمد کا ترجمۂ قرآن مطبوعہ انصاری پریس دہلی ص ۶۶۷ کا حاشیہ۔ یہ نسخہ غالباً ۱۳۲۶ھ میں شائع ہوا تھا۔ ہاں ایک بات اور عرض کردوں کہ مولانا کا یہ شعر بھی مجھے یاد تھا۔ خیال یہ تھا کہ یہ شعر اس نظم کا ہے جو کتاب میں شامل تھی۔ مکتبۂ جامعہ کے نسخہ میں نظم تو ہے مگر وہ مبتلا کا مرثیہ ہے جو مولانا نے لکھا تھا۔ اور اس شعر کی اس میں کوئی جگہ نہ تھی۔ میں حیران تھا! آخر قرآن حکیم کے نسخۂ بالا نے یہ عقدہ حل کیا ـــــ شہاب

نسمی بڑائی کے بلند بانگ دعوے۔ غیرت بیگم اجڈ دیہاتن، نہ علم نہ خانہ داری کی تربیت نہ گھر گرہستی کا سلیقہ، نہ مل بیٹھنا جانے نہ نبھانا، جوڑنے کا ڈھنگ کہاں سے آتا، توڑنے میں گنوار کی لٹھ، شک وشبہ کی پتلی۔ سیدھی بات کا الٹا مطلب نکالنے والی، منہ زور بے لگام اپنے مخالف گھرانے کو زہر کھلانے کی کمینہ سازش پر اتر آنے والی عرفاً شریف اور شریف زادی، اس کے برخلاف، ہریالی۔ غیرت بیگم کی سوت اصطلاحاً آوارہ بقول خود لکھنؤ کی مصیبت زدہ خاندانی عورت، بظاہر گری ہوئی "خانگی" مگر باسلیقہ، باہنر، امن کی جویا، سہارے کی محتاج، ماضی اس کا کچھ بھی رہا ہو، جب منکوحہ یا "محصنہ" ہو کر "خادمہ" بن کر، مبتلا کے گھر آئی تو غیرت بیگم کے کوڑا گھر کو صاف ستھرا، انسانوں کے رہنے کے قابل گھر بنا دیا۔ وہی کباڑ خانہ جس میں ضرورت کی چیز ہوتے ہوئے وقت پہ نہ ملتی تھی، جہاں کوئی قاعدہ قانون نہ تھا، ہریالی کے آتے ہی ہر چیز اپنی اپنی جگہ رکھی گئی، اور حسب ضرورت انکو چھپکتے حاضر۔ مبتلا کے لڑکا لڑکی تھے تو غیرت بیگم کی کوکھ کے، مگر ماں کی بےپروائی نے انھیں ایسا بدحال بنا رکھا تھا جیسے بیچارے لاوارث ہوں۔ ہریالی نے سوت کے بچوں کو صاف ستھرا، اجلا باتمیز، انسان کے بچے بنا دیا۔

غیرت بیگم مبتلا کی خاندانی بیوی اور ہریالی مبتلا کی آفاقی بیوی جسے غیرت بیگم نے "بےغیرت" کا خطاب دے رکھا تھا، خدا جانے کس بےغیرتی پر غالباً اس کی روایتی سابقہ زندگی پر۔ ان دونوں عورتوں کی اگر ازدواجی یا گھریلو زندگی کا مقابلہ اور موازنہ کیا جائے۔ تو کتاب پڑھنے والا حیرت میں پڑ جاتا ہے کہ ان دونوں عورتوں میں سے کس عورت کو کس خطاب سے مخاطب کیا جائے۔ بیک نظر صاف محسوس ہوتا ہے کہ غیرت بیگم میں کن چیزوں کی کمی ہے۔ اس کے برخلاف ہریالی کی ازدواجی زندگی میں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جس کا نام دھرا جائے، سوائے اس روایت کے جو شادی سے پہلے اس کی زندگی کے بارے میں بیان کی گئی تھی۔

ایسا لگتا ہے کہ اس وقت کی سوسائٹی یا سماج یا معاشرہ کا یہ مسلمہ قانون یا دستور تھا کہ وہ جو عرفِ عام میں خاندانی ہے، اس کی ساری بےہنریاں، کجیاں اور بدیاں معاف۔ نہ صرف

یہ بلکہ بعض صورتوں میں سند اصالت، اور جس غریب کا "خاندان" نہیں، اس کی سماج میں ساکھ نہیں اس کی کوئی لغزش معاف نہیں۔ خدا کے ہاں خطا و صواب میں مرد و عورت کا اخلاقی درجہ ایک ہے۔ بڑی سے بڑی غلطی ہو جانے پر دونوں کے لئے توبہ یا اصلاح یا سدھر جانے کا دروازہ کھلا ہے۔ مگر مردوں کی دنیا میں یہ اندھیر ہے کہ مردوں کے ہمالیہ کے برابر گناہ رائی کا دانہ ہیں، اور عورت کی رائی کے دانہ کے برابر لغزش ہمالیہ سے کم خیال نہیں کی جاتی۔ اسی ہریالی اور مبتلا کے معاملہ پر نظر ڈال جائیے۔ نکاح سے پہلے جس کوچہ میں ہریالی کا گھر تھا، مبتلا اہل و عیال رکھتے ہوئے وقت بے وقت اسی کوچہ کے چکر لگایا کرتا تھا۔ اگر ہریالی بری تھی تو مبتلا بھی برا تھا۔ دونوں ایک مد میں ہیں اور آج بھی سماج کا یہی حال ہے۔ سماج کی بالادستی کے کارن ہریالی اخلاقی "اچھوت" قرار دی گئی اور مبتلا کو معاشرہ نے اخلاقی اچھوت نہیں ٹھہرایا۔ غرض جب تک مبتلا زندہ رہا ہریالی نے مبتلا کے گھر کی ڈیوڑھی سے باہر نہیں جھانکا۔ اس کی دنیا اس کا میاں تھا۔ تنگ دستی میں گھر کے لئے خرچ مانگنا گناہ نہ تھا۔ اس کا اپنے میاں سے۔ اپنے سوتیلے یا مبتلا کے بچوں سے۔ میاں کے دوستوں اور نوکروں سے سلوک بے میل تھا۔ ہریالی کا اپنے میاں مبتلا کے گھر میں مبتلا کے سوا اور کوئی تھا ہی نہیں۔ غیرت بیگم کے بڑے بھائی مرنجاں مرنج بھلے آدمی تھے۔ لیکن اس کا چھوٹا بھائی سر تا پا کھوٹا، شریف بدمعاش، نہ خدا کو مانے نہ رسولؐ کو، نہ حکومت کے قانون کو۔ دنیا کی شرم و حیا کو بھی گھول کر پی چکا تھا۔ خود غرض اور شیطان خصال ایسا کہ سگے بڑے بھائی اور حقیقی بہن غیرت بیگم کو آبائی وراثت سے محروم کرنے کے لئے عدالت میں جا کر تحریری بیان دے آیا کہ اپنے ماں باپ کی جائداد کا تنہا وارث میں ہوں اور جنھیں میرے بہن بھائی سمجھا جاتا ہے وہ میرے باپ کے لے پالک ہیں۔ تکڑم باز ایسا کہ پولیس والے اس کی استادی کو مانیں اور اس کے سامنے اپنے کان پکڑیں۔ جعل ساز ایسا کہ جھوٹ موٹ سرکاری پکڑ دھکڑ سے بچانے کا سبز باغ دکھا کر ماموں زاد بھائی اور بہنوئی میاں مبتلا کی رہی سہی جائداد اپنے نام لکھوالی۔ مبتلا کی زندگی میں غیرت بیگم کا اس سے جو سلوک رہا ہے وہ تو معلوم ہی ہے۔

مگر اس کے مرتے ہی اس کی پائنتی ڈھیر ہوگئی اور بھو کی پیاس رہ کر ختم ہوگئی۔ اس حالت میں اگر ہریالی روپوش نہ ہوجاتی تو غیرت بیگم کا عزرائیل، مفتن بھائی، اس کو جینے دیتا؟

قطع نظر اس بحث کے مولانا نذیر احمد کی تصنیفیں، خواہ ناول اور افسانہ کے نام سے وجود میں آئی ہوں یا تاریخ، مسائل فقہ و حدیث کی ترکیب اور ترجمہ و تفسیر قرآنِ حکیم کے عنوان سے، ان سب کا مقصد تربیتِ انسان یا انسانی سماج، خصوصاً مسلم معاشرہ کی اصلاح ہے۔ دلّی اور اس کے نواحی علاقہ اور یوپی کی شہری اور دیہاتی مسلم آبادی کی مالی، اخلاقی، تعلیمی، دینی، غرض ہر قسم کی سماجی حالت کی تصویر کشی، موصوف سماج کی بیماریوں کی کھوج لگاتے اور ان اسباب کا بہ تفصیل جائزہ، اشاروں میں نہیں، بے تکلف کھلے لفظوں میں سامنے لاتے۔ پر تکلف پیرایہ بیان میں نہیں، بلکہ متعلقہ لوگوں کے روزمرہ، انہی کے محاورے، اشارے کنائے، بولی ٹھولی، ہلکے پھلکے، بھدے، کڑوے کسیلے اور تیز و تند لفظوں میں کہتے چلے جاتے ہیں کیونکہ مولانائے موصوف نے زندگی کو خود برتا، ماحول کو دقت نظر سے دیکھا اور سماج کے درد و کرب اور مرض کی شدت کو محسوس کیا تھا۔ خود غریب گھر کے فرد تھے۔ ذاتی کوشش سے غریبی سے امیری، ہیچ میرزی سے علم و فضل کی منازل طے کیں اور جوہر ذاتی کی بدولت سرکار دربار میں رسوخ اور امتیاز حاصل کیا۔ پستی و کس مپرسی کے جن حالات میں سے وہ گزرے تھے انھیں وہ بھولے نہ تھے۔ ان کی یاد یا تذکرے سے وہ شرماتے نہ تھے۔ جن مشکلوں سے ابتدا ہی سے ان کو پالا پڑا تھا ان سے وہ دل شکستہ نہیں ہوئے تھے۔ اس کے برخلاف انھوں نے مردانہ وار ان مشکلوں کو اپنے لئے مشعلِ راہ بنالیا تھا، اس لیے زندگی بھر ان کی یہی کوشش رہی کہ ان کی سماج جن بیماریوں میں مبتلا ہے۔ اس کو ان بیماریوں سے کس طرح نجات دلائی جائے۔ ان کی ہر تحریر، ہر تقریر کا بس یہی ایک مقصد تھا۔ تعلیم و تربیت نسواں بھی انہی کوششوں کا ایک حصہ تھا۔ مجھے معلوم نہیں کہ مسلم طبقۂ نسواں کو بیدار کرنے میں مولانا نذیر احمد کے دور میں اس بارے میں ان سے زیادہ کسی اور نے صالح تعمیری کوشش کی ہو۔

مولانا نذیر احمد کے سامنے اپنے ماحول کا پورا سماج تھا۔ مسلمانوں کے قدیم خاندان، زمیندار یا تعلقہ دار طبقہ، قدیم سرکاروں سے وابستہ شرفا اور خانہ زاد یعنی زوال پذیر امرا اور ان کے وابستگان دامن، ان کی بدروشیاں، زبوں حالیاں، پست ذہنیاں، نکمے احدی، اولول جلول وظیفہ خوار، نئی حکومت کے سبھی قسم کے بھلے برے کارندے، ذاتی جلب منفعت کے لئے بڑے سے بڑا جرم دھڑلے سے کر گزرنے والے افراد۔ سچوں کو جھوٹا اور جھوٹوں کو فرشتہ کردار ثابت کر دکھاتے والے، قانونی داؤں پیچ کے ماہر کھلاڑی، کچھ نام نہاد وکیل اور مختار۔

مولانا نذیر احمد خیالی کہانیاں گھڑتے یا بنتے نہیں تھے، بلکہ ان کے سامنے ان کے وقت کے سماج کے زندہ چلتے پھرتے رواں دواں پیکر تھے۔ ان میں مرحوم کو جو خوبیاں یا برائیاں نظر آتی تھیں وہ بے تکلف چابکدستی سے قلم و کاغذ کے سپرد کرتے چلے جاتے تھے، ہاں یہ سچ ہے کہ مولانائے موصوف اپنی صاف بیانی میں انتہا پسند تھے، لگی لپٹی رکھنے کے عادی نہ تھے۔ دور کیوں جائیے پیش نظر کتاب "محصنات"، یا "فسانۂ مبتلا" کے "ہیرو" کے حسن وجمال کی تصویر کھینچنے پر آئے تو اس کی شمع حسن کے سامنے چاند سورج ماند پڑ گئے اور جب اسی پیکرِ حسن کو ریش تراشی کے نتیجہ میں بدرو دکھانے لگے تو اس کے روشن چہرے میں سے ایک ناک ماتھے اور آنکھوں کو چھوڑ کر، باقی سارے چہرے کو گویا کالے بالوں والی کھال کا توبڑا بنا دیا۔ مگر یہ مبالغہ نہیں ایسی صورتیں میں نے دیکھی ہیں۔ ناول یا فسانہ تو مولانا نذیر احمد کے لئے ایک بہانہ تھا، ورنہ ان کا مدعا کچھ کام کی باتیں کہنا تھا۔ ایسی مفید باتیں مناظرانہ انداز میں کم موثر ہوتی ہیں۔ اس لئے باموقع "وعظ" یا لیکچر یا مفصل بیان کے رنگ ہی میں کہی جا سکتی ہیں۔ اور اس طریق بیان سے انھوں نے اپنی کتابوں میں جی بھر کر کام لیا ہے، اگرچہ اس میں کلام نہیں کہ قصہ کہانیوں میں محض شوخ مکالموں کے رسیا "وعظوں" سے پریشان ہونے لگتے ہیں، گو پر لطف مکالموں کی بھی مولانا نذیر احمد کی کتابوں میں کمی نہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر سرسری نظر سے بھی دیکھا جائے تو مولانائے مرحوم کی کوئی تحریر و تقریر لطفِ بیان سے خالی نہیں ہوتی۔

قصہ مختصر میرے خیال ناقص میں اگر مرحوم کی افسانوی کتابوں کو افسانہ یا ناول کی اصلاحی تکنیک سے صرفِ نظر کر کے محض افادی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو گوناگوں علمی اور سماجی فائدے حاصل کئے جا سکتے ہیں، مثلاً،

۱۔ ظاہر ہے کہ مولانا نذیر احمد مذہبی انسان تھے۔ اپنے مذہب کے عامی اور بے خبر نہیں منتہی عالم و فاضل انسان، لیکن ان کا مذہبی تصور خانقاہی یا راہبانہ نہیں تھا۔ جہاں وہ علم و خبر کے پیکر تھے وہاں وہ عملی زندگی میں جد و جہد کے قائل اور پورے طور پر اصولِ حیات پر عامل تھے اور اسی طریق فکر اور راہ عمل کی دوسروں کو دعوت دیتے تھے۔ یہ ظاہر بات ہے کہ وہ اپنے وقت کے مسلمان علماء میں نہایت ترقی پسند عالم تھے، لیکن اس نمایاں ترقی پسندی کے ساتھ ساتھ ہر قدم پر ان کی نگاہ اپنے عقیدہ و یقین اور بصیرت کے مطابق خدا اور رسول کے ارشادات و ہدایات پر رہتی تھی۔

۲۔ مولانائے موصوف اپنے وقت کی دلّی کی ٹکسالی زبان بولتے اور لکھتے اور ہر طبقے کے الفاظ حسب موقع بے تکلف استعمال کرتے تھے، علماء کے، خواص کے، عوام کے۔ رنگا رنگ محاورے، تلمیحیں، اشارے اور ضرب المثلیں متعلقہ لوگوں کے لب و لہجہ ہی میں کام میں لاتے تھے۔ موصوف کی زبان جو خالص ہندوستانی زبان ہے، افسوس ہے کہ آج کے اکثر اہل قلم اس زبان کے خوبصورت اور جاندار ذخیرۂ الفاظ کی طرف سے کچھ بے پروا سے دکھائی دے رہے ہیں۔

۳۔ میری ناقص معلومات کے مطابق ہماری ہندوستانی یا اردو یا ہندی زبان میں مستقلاً عورتوں کی تعلیم و تربیت کی طرف جس بزرگ نے سب سے پہلے کارگر قدم اٹھایا وہ مولانا نذیر احمد ہی تھے۔ انہی نے اپنے مذاق و بصیرت اور وقت کی ضرورت کے مطابق اپنی بیٹیوں کے لئے خود کتابیں لکھیں اور وہی کتابیں مسلمان گھرانوں میں تعلیم نسواں کا اولین ہی نہیں بہترین نصابِ تعلیم ثابت ہوئیں۔ ان کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ مرأت العروس،

بنات النعش اور توبتہ النصوح کے چالیس ہزار نسخے چھپ چکے تھے اور یوم تصنیف سے ۱۸۸۵ء کے آخر تک انگریزی کے علاوہ اپنے ہی ملک کی چھ زبانوں میں ترجمہ ہو کر کم سے کم ملک کے چپہ حصوں کے گھروں میں پہونچ گئی تھیں، اور آج بھی وہ کتابیں عورت کو معزز و محترم، خود کفیل، باہنر، باسلیقہ، چوکس اور ضروریات وقت سے باخبر بنا سکنے کی اہلیت رکھتی ہیں۔ شک نہیں کہ ان کے بعد بھی تعلیم نسواں کے سلسلہ میں کتابیں لکھی گئیں، مگر ان میں سے اکثر کتابیں آج بھولی بسری چیز ہیں اور مولانا نذیر احمد کی کتابیں آج بھی گھروں میں پڑھی پڑھائی جاتی ہیں اور اسی لئے تجارت پیشہ کتاب گھر ان کو چھاپتے اور چھپواتے ہوئے نہیں ہچکچاتے۔

۴۔ ہندوستانی مسلم سماج خصوصاً مسلمانوں کے غربا نہیں متوسط درجہ یا کسی قدر اوپر کے خاندان، زمیندار، مکانوں دوکانوں کی جائداد والے، جن کو بے ہاتھ پیر ہلائے سیکڑوں ہزاروں کی آمدنی ہو جایا کرتی تھی، ان کے افراد عجب گنگا جمنی قسم کے ہوتے تھے۔ اگر ان میں ایک ایسا ہے جو معاملات میں خاندان کا خیال رکھے اور عزیزوں کے حق کا لحاظ کرے، جیسے غیرت بیگم کا بھائی حاضر، گرتوں کو تھامنے والا، اور وہ سرالتھم کا بھائی ناظر کہ ذاتی نفع کے لئے سفیر تو خیر ہیں ہی، اپنے سگے بہن بھائی کا پاس ادب اور ان کا جائز حق تو دینا الگ رہا، ماں باپ کی عزت و حرمت تک خاک میں ملا دے۔ خاندان کی "ناک" رکھنے کا نام لے کر خاندان والوں کا حلیہ بگاڑ دے اور سارے سگے سنبندھیوں کے آبرودار چہروں پر سیاہی کا پوچا پھیر دے، اور سب کے جائز حقوق اور مال و منال، منقولہ اور غیر منقولہ ہڑپ کر جائے [illegible]

۵۔ زیر بحث زمانے کے ہر قسم کے [illegible] اچھے برے [illegible] کی تفصیل مولانا نذیر احمد کی کتابوں میں ملے گی۔ آج مردوں کے لئے کلب ہیں۔ کل مردانہ بیٹھکیں اور ذی استطاعت لوگوں کے دیوان خانے ہوتے تھے جہاں ہم مذاق لوگ جمع ہو جاتے تھے۔ ہر دیوان خانہ صاحب خانہ کے ہم مذاق لوگوں کا مرکز ہوتا تھا۔ جیسا صاحب خانہ ویسے اس

کے جلیس، ویسے ہی اس کے مشاغل، علمی، ادبی، فنی، تفریحی۔ آج ورزش کے لئے مغربی کھیل کھیلے جاتے ہیں، کل ڈنڈ پیلے جاتے تھے۔ مگدر اور موگریوں کی جوڑیاں ہلائی اور پھرائی جاتی تھیں۔ سپاہیانہ ہنر بھی سیکھے اور سکھائے جاتے تھے۔ گھر میں اگر ایک آدھ مرزا پھویا قسم کا نازک اندام آدمزاد بھی ہوتا تھا تو خم ٹھونک پولاد بازو بھی ہوتے تھے۔

۶۔ انگریزوں کے تسلط کے بعد لوگوں کی معاشی حالت کیا تھی۔ ان کے ہر قسم کے رنگ ڈھنگ کیا اور کیسے تھے ؛ ان کی آمدنی کے ذرایع، مزدوریاں، دستکاریاں، خدمتگاری کی قسم کی نوکریاں، وظیفہ خواریاں، بیچ بیوپار، دینی و دنیاوی تعلیم و تعلم، تہذیبی یا سماجی مشاغل، عوام و خواص کے روابط و مشاغل وغیرہ وغیرہ اگر دیکھنا ہوں تو ان کوائف و حالات کی روداد مولانا نذیر احمد مرحوم کی کتابوں میں موجود ہے۔ انیسویں صدی کی دلّی اور نواح دلّی کی زندگی کی متحرک تصویر آپ کو انہی کتابوں میں ملے گی۔ اگر کہیں دوسری جگہ نظر آتی ہے تو اس کی حیثیت ثانوی ہے۔ لفظی گویا تصویر کشی کا درجۂ اولیت و امتیاز بہرحال مولانا نذیر احمد کی کتابوں ہی کا رہے گا۔ رہی حقیقت نگاری تو اس کے لئے مرحوم کی ذات بجائے خود سند مستند ہے۔

محمد اجتبا ندوی

ابو العلاء المعرّی

۳۶۳ ـــــ ۴۴۹ھ

ابو العلاء المعری ایک عظیم شاعر، بے مثال ادیب، مایۂ ناز فیلسوف تھا، لیکن غم، الم، حسرت، مایوسی، قنوطیت، افسردگی اور نامرادی اس کی زندگی کا جزو تھی، بچپن سے بڑھاپے اور موت تک نامرادیوں اور بدشگونیوں کا شکار رہا۔

یمن کے ایک نامور اور شریف قبیلہ "تنوخ" کا چشم وچراغ تھا، احمد بن عبداللہ نام تھا، ابو العلاء کنیت تجویز کی تھی، والد ایک فاضل فقیہ وعالم تھے، دادا شام کے ایک شمالی شہر "معرۃ النعمان" کے قاضی تھے، بڑی شہرت، عزت، احترام اور قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے،

ابو العلاء پیدائش کے چوتھے سال چیچک کے مرض میں مبتلا ہوئے اور دونوں آنکھیں جاتی رہیں، بیماری کے دوران والدین نے سرخ رنگ کی قمیص پہنادی تھی چنانچہ صرف یہی سرخ رنگ یاد رہا، باقی ہر رنگ وروغن کی معرفت سے بے بہرہ تھے، اسی وقت سے مایوسی، غم، قنوطیت اور نامرادی نے آگھیرا، اس کے کچھ ہی عرصہ کے بعد دنیا اور اہل دنیا سے نفرت اور کنارہ کشی پسند کرنے لگے، گوشت، دودھ، دہی، گھی اور شہد وغیرہ کا پرہیز کرلیا، صرف غلہ، مٹھائی، دال اور انجیر پر گذارا شروع کیا۔

ابتدائی عمر سے اپنے والد سے عربی زبان وادب کے اسباق شروع کردیئے تھے والد بڑی محنت اور جدوجہد سے انھیں یاد کرادیتے۔ تھوڑے عرصہ کے بعد شہر کے دوسرے

علماء اور فضلاء سے مختلف مضامین پڑھے، بیس سال کی عمر میں مقامی اساتذہ کی شاگردی سے فراغت کے بعد خانہ نشین ہو گئے۔ تحقیق، تدقیق اور تخلیقی کام میں ہمہ تن لگ گئے، گیارہ برس کی عمر سے شاعری کی ابتداء کر چکے تھے، علم و ادب اور شعر کی محفلوں اور حلقوں میں اس نوجوان نابینا شاعر و ادیب کا چرچا ہونے لگا۔ معاصرین میں امتیازی مقام حاصل ہوگیا۔

مگر شوق علم اور ذوق ادب نے "معرۃ النعمان" چھوڑنے پر مجبور کیا، اس عظیم شاعر و فیلسوف کو اپنی آنکھیں ضائع ہو جانے کا جتنا غم تھا اس سے کہیں زیادہ اس کا صدمہ تھا کہ اس کے والدین اپنے عزیز بچہ کے نابینا ہو جانے پر خون کے آنسو بہاتے تھے، اس کی دنیا اداس اور تاریک ہو گئی تھی۔

والد کی شفقت و محبت، درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا، بڑی ڈھارس تھی، بڑا سہارا تھا، علم و فقہ اور شعر و ادب کے اسباق غم کو ہلکا کئے ہوئے تھے، کسی قدر سکون تھا، کچھ آرام اور تھوڑا اطمینان تھا، لیکن چرخ ستمگر کو یہ سکون، یہ اطمینان اور یہ آرام یک نظر نہ بھایا، والد اس بچہ کو سن طفولیت میں چھوڑ کر خالقِ دو جہاں سے جا ملے، بچہ بلبلا اٹھا، رویا، چیخا چلایا، اور غم و الم، حسرت و یاس از سر نو تازہ ہو گئی، شاعری چمک اٹھی، اور نوحہ و ماتم کی شکل میں اشعار کی آمد ہوئی، بڑی سادگی سے رنج و الم کی تصویر کشی کرتے ہیں، مسرت و خوشی نام کی ہر چیز ناپسند ہے، بادل میں بجلی کی چمک عربوں کے نزدیک مسرت کا پیغام لاتی ہے، ابو العلاء کو صرف وہ بادل اور بارش پسندیدہ ہے جو بجلی کی چمک سے عاری ہو، کہتے ہیں:

"مسرت سے مجھے نفرت ہے، خواہ بادل و بارش میں بجلی کی چمک کی شکل میں کیوں نہ ہو،

میں صرف اس باد و باراں کا خواہشمند ہوں جو بجلی کی چمک سے خالی ہو، ستمگر راتوں نے میرے والد کے خلاف فیصلہ دیا، اور موت کے آہنی اور بے رحم نیزے نے

انھیں زخم پہونچایا،

میرے والد پاک نفس، پاک جسم، پاکباز بن کر رحلت کر گئے، کاش مجھے معلوم ہو جاتا کہ قیامت کے روز جب ہر چیز روئی کے گالے کی مانند ہو جائے گی، میرے والد کے عزت و وقار میں کمی اور بٹہ نہ آئے گا اور آیا وہ سیراب کرنے والے حوض پر لوگوں کے ساتھ جلد پہونچیں گے یا بھیڑ چھٹ جانے کا انتظار کریں گے۔"

ابو العلاء بڑے سخت الفاظ میں دنیا کو یاد کرتا ہے کیونکہ اس کا خیال ہے کہ دنیا ہی ان سارے غموں کا سبب ہے:

"اس دنیا پر خدا کا غضب نازل ہو، یہ یقیناً خیانت اور بے وفائی کرتی رہے گی۔"

"یہ بے وفا و بے مروت دنیا اپنے جنے ہوئے بچوں کو عار و تہمت کے ڈر سے اپنی جانب انتساب نہیں کرتی۔۔۔۔"

معری کے یہ اشعار اس وقت کے ہیں جبکہ وہ صرف گیارہ برس کا تھا، ہر لفظ سے غم و اندوہ مایوسی اور حسرت ٹپکتی ہے، اس کی پوری زندگی غم سے بھرپور ہے اگر کبھی مسرت کی کوئی کرن نظر آئی تو ستمہائے روزگار کے کثیف بادل آڑے آ گئے، آخر میں بڑی حسرت سے والد کو مخاطب کر کے کہتا ہے:

"میں زندگی بھر آپ کا غم سینہ میں دبائے رکھوں گا، مرنے کے بعد جب آپ سے ملوں گا تو میرے چہرہ پر غم کا کوئی اثر و نشان نہ ہو گا"

آپ کے بعد دل کو خوشی و مسرت بھلی نہیں معلوم ہوتی اگر دل کے کسی گوشہ میں مسرت کا کوئی ذرہ پہونچ جاتا ہے تو وہ راس نہیں آتا۔"

"معرۃ النعمان" میں اس بچہ کا والد کے بعد اور کوئی سہارا باقی نہ رہ گیا تھا، ان دونوں صدموں کے بعد "معرۃ النعمان" سے بنی حمدان کے دار السلطنت "حلب" روانہ ہوا۔ بغداد کے بعد حلب علم و ادب کا گہوارہ تھا، اس کا ننہال حلب کے ایک خاندان "آل السبیکہ" میں تھا،

ننہال میں قیام کیا اور ابوالطیب المتنبی کے راوی محمد بن سعد النحوی کی شاگردی اختیار کی، تھوڑے ہی عرصے میں اپنی ذہانت، لیاقت، خداداد صلاحیت کی وجہ سے امتیازی مقام حاصل کرلیا دس برس میں بنی حمدان کے اس شہر میں اتنا کچھ حاصل کرلیا کہ مزید کسی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ عظیم و ممتاز شاعر، ادیب اور زبان داں کی حیثیت سے دور دراز علاقوں میں مشہور ہوگیا۔ انطاکیہ، طرابلس اور لاذقیہ سے دعوت نامے ملے، اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے وہاں کے پادریوں، گرجاگھروں اور خانقاہوں کی زیارت کی، ان کے علم و فلسفہ سے استفادہ کیا۔

اپنے وطن "معرہ" واپس ہوا مگر بغداد و فلاسفہ کی کشش نے جلد ہی بغداد پہونچادیا، بغداد میں عربی شعر و ادب کے ساتھ ساتھ یونانی اور ہندوستانی فلسفہ کا گہرا مطالعہ کیا اور اس فن میں بڑی مہارت حاصل کرلی، لیکن عباسیوں کے اس شہرۂ آفاق دارالسلطنت میں بھی مصائب اور معاصرین کے ضد و حسد اور عناد نے چین نہیں لینے دیا، پھر بھی اس نے بغداد کے فضلاء و شرفاء کی مدح سرائی کی، اس کی خودداری، عزت نفس اور غیرت نے اظہار تشکر پر آمادہ کیا، ابھی دو سال ہی گذرے تھے کہ ایک تیسرے بڑے حادثہ سے دوچار ہوا، والدہ کی شدید علالت کی خبر ملی، حیران و پریشان، خون کے آنسو بہاتا "معرۃ النعمان" پہونچا مگر حادثہ ہوچکا تھا اس صدمہ نے ساری تمناؤں، امنگوں اور حوصلوں کو پست کردیا، دوبارہ خانہ نشینی گوشہ گیری اور تنہائی اختیار کی۔ مسلسل پچاس برس تک گھر سے نہیں نکلا، مندرجہ ذیل اشعار میں اسباب پر روشنی ڈالتا ہے:

"تین باتوں کی وجہ سے میں اپنے آپ کو جیل میں پاتا ہوں اس لئے تم مجھ سے کوئی نئی اور پوشیدہ خبر نہیں جان سکتے۔ آنکھوں کا ضیاع، خانہ نشینی اور خبیث جسم میں نفس کا مقید ہونا"

یہ نامراد شاعر و فیلسوف اپنے گھر یا بقول خود "جیلخانہ" میں کتابوں کے درمیان شعراء،

ادبار، فلاسفہ اور حکمار سے محو گفتگو رہا، فلسفہ نے اسے اتنا گرویدہ اور متاثر کیا کہ دنیا اور اہل دنیا سے کنارہ کش ہو گیا بلکہ نفرت محسوس کرنے لگا، غم کی چبھن، دنیا کی بے ثباتی، دنیا والوں کی بے وفائی کا احساس روز بروز بڑھتا گیا، دل میں نرمی، رقت، رحم اور کرم کے بے پایاں جذبات ابھر آئے اور جانوروں پر اتنا مہربان ہوا کہ گوشت کھانا بند کر دیا۔ معری کے سیرت نگار لکھتے ہیں کہ معری نے عمر کے آخری پینتالیس برس گوشت کھایا نہ انڈا، ہر جانور کو تکلیف و ایذا رسانی حرام سمجھتا تھا۔ زمین سے اگی ہوئی چیزیں کھاتا، موٹے کپڑے پہنتا اور ہمیشہ روزے رکھتا، اسے مچھر کو بھی گزند پہونچانے میں عذاب کا خدشہ محسوس ہوتا، کہتا ہے:

"مچھر پکڑ کر چھوڑ دینے میں اس سے کہیں زیادہ ثواب ہے کہ تم ایک درہم کسی محتاج کے ہاتھ پر رکھو............"

گوشت اور مچھلی سے پرہیز کے بارے میں کہتا ہے:

"پانی میں سے نکلی ہوئی ہر چیز کا کھانا ظلم ہے، جانوروں کو روزی کا ذریعہ مت بناؤ، کسی پرندہ کو اس کی پیدا کردہ چیز سے صدمہ نہ پہونچاؤ، اس لئے کہ ظلم سب سے بڑا گناہ ہے ــــــ"

معری دودھ صرف اس خیال سے استعمال نہیں کرتا تھا کہ ان جانوروں کے بچے اس دودھ کے زیادہ مستحق ہیں۔

شہد کھانے سے منع کرتا تھا کیونکہ مکھی اتنی محنت اس لئے نہیں کرتی ہے کہ اس کی محنت کا پھل کوئی دوسرا حاصل کرے۔

شدید بیماری کے دوران حکیم نے مرغ کا گوشت تجویز کیا، بھنا ہوا مرغ پیش کیا گیا، ہاتھ سے چھوا پھر اس بھنے ہوئے مرغ کو مخاطب کر کے کہا:

"تم کمزور تھے اس لئے تمہیں تجویز کیا، کیوں نہ شیر کے بچہ کو تجویز کیا۔"

ابو العلاء کو ظاہر داری اور ریا کاری سے سخت نفرت تھی، اسے ایسے لوگوں سے بھی سخت نفرت تھی جو دین کے ظاہری احکام کے پابند تھے مگر ان کا قلب بغض و عناد اور کینہ و حسد سے پُر تھا، کہتا ہے:

"جسم پر اون اور روزہ و نماز کے لئے بے چینی ہی میں خیر و ثواب نہیں ہے، دراصل خیر و ثواب اس میں ہے کہ آدمی شر سے کنارہ کش ہو اور دل کینہ و حسد سے پاک ہو.............."

(عربی سے ماخوذ)

علامہ اقبال مرحوم نے معری کے بارے میں ایک نظم کہی ہے، جو بال جبریل میں شائع ہوئی ہے۔ ملاحظہ ہو:

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری
پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ گزر اوقات
اک دوست نے بھونا ہوا تیتر اسے بھیجا
شاید کہ وہ شاطر اسی ترکیب سے ہو مات
یہ خوانِ تر و تازہ معری نے جو دیکھا
کہنے لگا وہ صاحبِ غفران و لزومات
اے مرغکِ بیچارہ ذرا یہ تو بتا تو
تیرا وہ گنہ کیا تھا یہ ہے جس کی مکافات؟
افسوس صد افسوس کہ شاہیں نہ بنا تو
دیکھے نہ تری آنکھ نے فطرت کے اشارات!
تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

سید احمد علی آزاد

جامعہ میں ابتدائی تعلیم کے تجربے

(۱۱)

(سلسلے کے لیے جنوری کا شمارہ ملاحظہ ہو)

جامعہ کی مہمیں پروجکٹ

مدرسہ ابتدائی میں اساتذہ صاحبان نے اپنی اپنی جماعت میں اتنے زیادہ پروجکٹ چلائے کہ بعض بعض پروجکٹ کئی کئی بار چلائے گئے اور ان پر اس قدر کام ہوا کہ ان پروجکٹس میں کوئی ندرت اور کوئی کشش باقی نہیں رہی تھی۔ جماعت میں اگر کسی پرانے پروجکٹ کا نام کوئی طالب علم انتخاب کے وقت پیش کرتا تھا تو لڑکے فوراً کہتے تھے کہ یہ کوئی خاص نہیں ہے، یہ پروجکٹ تو چل چکا ہے، کوئی نیا پروجکٹ ہونا چاہیئے۔

اساتذہ کی آسانی اسی میں تھی کہ پرانا پروجکٹ چلے۔ اس کے لیے مواد بنا بنایا مل جاتا تھا۔ پرانے پروجکٹ دیکھ کر اور پڑھ کر اس کا نقشہ بن جاتا تھا اور کام جلدی شروع ہو جاتا تھا لیکن طلبار کو اعتماد میں لیے بغیر پروجکٹ دلچسپ طریقے سے نہیں چل سکتا تھا۔ اس لیے نئے پروجکٹس پر سوچنا اساتذہ کے لیے ضروری ہو گیا۔ نئے پروجکٹس میں مواد تلاش کرنا پڑتا تھا۔ اس کی تلاش میں کافی چھان بین کرنی پڑتی تھی۔ جہاں سے مواد ملنے والا ہوتا تھا وہاں سے کافی خط وکتابت کرنی ہوتی تھی۔ اس طرح مواد حاصل کرنے میں کافی وقت لگتا تھا۔ ایک پروجکٹ کے سلسلے میں خط وکتابت کے ریکارڈ کو دیکھ کر ذاکر صاحب نے لکھا تھا "آپ نے مواد حاصل کرنے کے سلسلے میں کافی گھیر اڈالا ہے۔" پھر جو مواد ملتا تھا وہ ضروری نہیں تھا کہ اردو ہی میں ہو کہ

لڑکے بھی اپنے طور پر پڑھ سکیں۔ عام طور پر مواد انگریزی میں ملتا تھا۔ استاد اس کو پڑھتا تھا اور پڑھ کر طلبار کو تبلاتا اور سمجھاتا تھا۔ طلبار اُستاد سے سن کر کسی عنوان پر اپنا مضمون تیار کرتے تھے اور استاد کو دکھلاتے تھے۔ ہر طالب علم کی کاپی اُستاد دیکھتا تھا، اصلاح کرتا تھا اور ان میں جو مضمون سب سے اچھا ہوتا تھا اُس کا انتخاب کر کے طالب علم سے صاف صاف پمفلٹ کے لئے لکھواتا تھا۔ یوں پروجکٹ پر کتابچے تیار ہوتے جاتے تھے۔

جب تک پروجکٹ چلتا رہتا تھا طلبار اس میں مصروف رہتے تھے۔ اس کے کتابچے تیار کرتے تھے، اس پروجکٹ کے لئے اردو اور ہندی میں کتابیں پڑھ کر مواد جمع کرتے تھے، لاری سے کسی بات کا مشاہدہ کرنے جاتے تھے یا کوئی تعلیمی سفر کرتے تھے۔ پروجکٹ چلنے کے دوران بچے برابر اس کے بارے میں سوچتے رہتے تھے اور استاد کو بھی مفید مشورہ دیتے تھے۔ طلبار مصروفیت چاہتے ہیں۔ یہ مصروفیت پروجکٹ چلنے کے دوران ملتی رہتی تھی۔ نصابی تعلیم میں یہ مصروفیت فراہم نہیں ہوتی، نہ نئے نئے مواقع پیش ہوتے ہیں کہ بچوں کی دلچسپی قائم رہے لیکن پروجکٹ طریقۂ تعلیم میں یہ خوبی پائی جاتی ہے۔ اس سے بچوں کو مفید مصروفیت ملتی ہے۔ یہ طریقہ بچوں کے مزاج اور طبیعت کے مطابق ہے۔ اس میں پیدا ہونے والے نئے نئے مواقع بچوں کی جدت پسند طبیعت کو تسکین دیتے اور ان کی طبیعت کی صحیح رہنمائی کرتے ہیں، سوچنے اور غور کرنے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں۔ آیئے ان باتوں کو "ہمالہ کی مہمیں پروجکٹ" میں دیکھیں۔

ہمالہ کی سب سے بلند چوٹی ایورسٹ ۱۹۵۳ء میں فتح ہو چکی تھی اور یہ واقعہ ۱۹۶۰ء میں پرانا ہو چکا تھا۔ اس لیے اس پروجکٹ پر کام کرانے کے لیے یہ واقعہ بھی کوئی زبردست اور تازہ محرک کا کام نہیں دے سکتا تھا لیکن چہل سالہ جبلی کے موقع پر ایک نئے پروجکٹ پر کام کرانا ضروری تھا۔ ابھی میں پروجکٹ کے چنے جانے پر غور کر ہی رہا تھا کہ جولائی ۱۹۶۰ء کے اخباروں میں ہندوستانی کوہ پیماؤں کی ایورسٹ کی مہم پر جانے کی ایک نمائش کا اشتہار

آنے لگا جو نئی دہلی میں ہورہی تھی۔ میں نے یہ نمائش جاکر دیکھی۔ ابتدائی ششم کے طلبار نے جب پروجکٹ چلانے کا ذکر کیا تو میں نے ان کو اس نمائش کا حال بتلایا۔ حال سن کر بچوں نے بھی اس نمائش کے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی۔ لاری کے لیے چندہ جمع کیا اور پوری جماعت اس کے دیکھنے کے لیے گئی۔ طلبار نے بڑے شوق اور دلچسپی سے نمائش دیکھی۔ مسٹر کمار سے جو اس مہم کے ڈپٹی لیڈر تھے اور جو ایورسٹ پر ۲۸۳۰۰ فٹ تک پہونچنے میں کامیاب ہوگئے تھے، طلبار نے ملاقات کی۔ طلبار نے نریندر کمار صاحب سے کئی سوالات کیے اور انھوں نے ان کے جواب دئے۔ طلبار نے نمائش میں ایورسٹ کا ایک ماڈل بھی دیکھا جس میں چوٹی تک کا راستہ بنا ہوا تھا۔ جابجا پڑاؤ تھے جہاں خیمے نصب تھے۔

دوسرے دن پہلے گھنٹے میں جب اردو کی چھٹی کتاب سے میں نے ننگا پربت کی مہم کا حال پڑھانا شروع کیا تو طلبار نے مل کر مطالبہ کیا کہ اس مرتبہ ہمارا پروجکٹ "ایورسٹ کی فتح" ہوگا۔ کافی غور کرنے کے بعد میں نے بچوں کو مشورہ دیا کہ یہ پروجکٹ مختصر ہوگا اور بہت محدود ہوگا اگر آپ لوگ "ہمالہ کی مہمیں" پروجکٹ رکھیں تو ایورسٹ کی فتح کے ساتھ ساتھ ہمالہ کی دوسری بلند چوٹیوں کے فتح کرنے کا حال بھی معلوم ہوجائے گا۔ ایک طالب علم نے کہا کہ "اور ننگا پربت کی چوٹی کے فتح ہونے کا حال بھی معلوم ہوجائے گا۔" میں نے کہا "ہاں" بچوں نے میرا مشورہ مان لیا اور اس طرح "ہمالہ کی مہمیں" پروجکٹ منتخب ہوگیا۔ پروجکٹ کے انتخاب کے بعد بچوں نے ایک بار پھر ایورسٹ کی ہندوستانی مہم کی نمائش دیکھی۔ وہاں جاکر طلبار نے نوٹ کیا کہ ان کو اپنے پروجکٹ میں کیا کیا کام کرنا ہے؟ کون کون سے ماڈل بنانے ہیں۔ کتنی جنرلوں کی تصویریں بنانی ہیں؟ اس مرتبہ نمائش دیکھنے کے بعد بچوں میں اس پروجکٹ پر کام کرنے کی زبردست تحریک موجود تھی۔ جماعت میں آکر طلبار نے استاد کے مشورہ سے طے کیا کہ وہ 'ایورسٹ' کے نمبر ۲ (K^2)، کنچن جنگا اور ننگا پربت کی چوٹیوں کا حال اس طرح پڑھیں گے کہ ان چوٹیوں کی ابتدائی مہم سے لے کر فتح کرنے تک کی معلومات حاصل ہوجائے۔

اِن چوٹیوں پر ۱۹۲۱ سے مہمیں آتی رہیں۔ ایورسٹ کی فتح کی کوشش ۱۹۴۸ تک تبت کی طرف سے ہوتی رہی لیکن چین میں انقلاب آنے کے بعد تبت سے ایورسٹ پر جانے کا سلسلہ بند ہوگیا۔ انقلاب کے بعد چین کی حکومت نے اجازت دینا بند کر دی۔ ایورسٹ پر مہم لے جانے والے ملکوں نے نیپال کی حکومت سے اجازت طلب کی۔ اس اجازت کے ملنے کے بعد مہمیں نیپال کے راستہ ایورسٹ پر جانے لگیں (ایورسٹ کی چوٹی نیپال اور چین کی سرحد پر ہے)، یہاں طلبار کو چین کے انقلاب اور اجازت لینے کی ضرورت کے بارے میں تبلایا گیا۔ ایشیا کے نقشے میں چین، تبت، نیپال اور ہندوستان کی پوزیشن دکھلائی گئی۔ ایشیا کے طبعی نقشے سے دنیا کی بلند ترین چوٹیاں اور ان کا محل وقوع تبلایا گیا۔ زیادہ تر چوٹیاں نیپال اور کشمیر میں ہیں۔ آزادی کے بعد کشمیر کے بھی حصے ہو گئے اس لیے K^2 اور ننگا پربت کی چوٹیاں پاکستان میں رہ گئیں اس لیے ان چوٹیوں پر مہمیں پاکستان سے ہو کر جانے لگیں۔ یہاں تبت، نیپال، پاکستان اور کشمیر کا جغرافیہ تبلایا گیا۔

پہلے پہل برطانوی کوہ پیما اس میدان میں آئے۔ انھوں نے ایورسٹ پر جانے کے راستے معلوم کیے اور راستہ معلوم کرنے کے سلسلے میں قربانیاں بھی دیں لیکن دنیا کو یہ سن کر تعجب ہوگا کہ ۱۹۷۱ تک کوئی برطانوی باشندہ ایورسٹ کی ۲۹۰۰۲ فٹ بلند چوٹی پر پیر نہ رکھ سکا۔ تین زنگ نورگے جس نے دنیا کی اس بلند ترین چوٹی پر پیر رکھا وہ ہندوستانی تھا۔ اینڈ منڈ ہلیری جس نے اس چوٹی کو فتح کیا وہ نیوزی لینڈ کا باشندہ تھا۔ برطانوی کوہ پیماؤں کے بعد جرمن، فرانسیسی، امریکن، سوئز، جاپانی اور ہندوستانی کوہ پیما ایورسٹ اور دوسری چوٹیوں پر مہمیں لے جاتے رہے۔ ان کوہ پیماؤں کو ہر چوٹی پر کئی کئی دفعہ مہمیں لانی پڑیں اور بہت سی قربانیوں کے بعد بالآخر چوٹی فتح ہوگئی۔ ان ملکوں کا جب ذکر آیا تو جرمنی، فرانس، سوئزرلینڈ، جاپان اور امریکہ کا مختصر جغرافیہ طلبار کو لکھایا گیا۔ دنیا کا ایک بڑا نقشہ طلبار سے بنوایا اور ان ملکوں کا محل وقوع تبلایا گیا۔ نیپال سے ان ملکوں کا فاصلہ، سمت اور کتنی بار وہ مہمیں لائے سب اُس لائن پر لکھا گیا جو ان

ملکوں کی راجدھانی سے نیپال کو ملاتی تھی۔

ننگا پربت کے سبق کے دوران طلبار نے سوال کیا کہ اِن ملکوں کے لوگ ان چوٹیوں کو فتح کرنے کے لیے مہیں کیوں لاتے ہیں؟ میں نے سوال کیا کہ اجل پارک کے ارد گرد نوکیلی اینٹوں پر آپ لوگ کیوں چلتے ہیں؟ جواب ملا "ہم مشکل کام کرنا چاہتے ہیں۔ یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ ان نوکیلی اینٹوں پر ہم کتنی دور چل سکتے ہیں۔ زیادہ دور تک جانے میں ہمیں خوشی ہوتی ہے۔ اپنی کامیابی پر خوشی ہوتی ہے۔" میں نے کہا "مشکل کام کرکے آپ کو خوشی ہوتی ہے۔ آپ کے جذبۂ مشکل پسندی کو تسکین ملتی ہے۔ کوہ پیما بھی یہی کرتے ہیں۔ وہ بلند چوٹیوں کو فتح کرنے کے لئے نہایت دشوار گذار راستوں کو طے کرتے ہیں اور جب چوٹیوں پر پہنچ جاتے ہیں تو ان کے جذبۂ مشکل پسندی کو تسکین ملتی ہے اس کے علاوہ نئی نئی معلومات حاصل کرتے ہیں۔"

اس جواب کے بعد میں نے سوال کیا "سورج کنڈ کی پہاڑیوں پر چڑھائی کرنا چاہتے ہو؟" جماعت نے ایک پرجوش "ہاں" سے جواب دیا۔ طلبار کے ذہنوں میں بجلی دوڑ گئی اور سوالات کی بوچھار ہونے لگی۔ کب لے چلیے گا؟ لاری بک ہو گئی؟ کھانا بھی لے چلیں گے؟ کتنا چندہ ہوگا؟ میں نے کہا تیاری کرو میں لاری بک کراتا ہوں۔ طلبار نے رسیاں اور ڈنڈے لیے۔ مچھر دانیوں کے ڈنڈوں میں کپڑے کی جھنڈیاں بھی لگائی گئیں تاکہ چوٹی پر جھنڈا گاڑا جائے اور ایک دن تمام طلبار سورج کنڈ کی پہاڑی پر چڑھائی کرنے کے لیے پہونچ گئے۔ یہ تجربہ بہت دلچسپ رہا۔ احمد علی صدیقی اسکاوٹ ماسٹر کی نگرانی میں طلبار نے اونچے اونچے مقامات کی چڑھائی کی اور بہت سی تصویریں لی گئیں جنھیں طلبار نے اپنے اپنے پمفلٹ میں لگایا۔ یہ تصویریں ڈاکٹر ذاکر حسین خاں مرحوم کو بھیجی گئیں۔ انھوں نے جواب دیا "آپ کا خط بھی ملا اور تصویریں بھی ملیں۔ بہت پسند آئیں۔ دیکھ کر واپس کرتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ سورج کنڈ میں چڑھائی کا تجربہ بچوں کے لیے بہت سبق آموز رہا ہوگا۔" سورج کنڈ کی چڑھائی اور ذاکر صاحب مرحوم کی ہمت افزائی نے بچوں کی دلچسپی کو قائم رکھا اور کام شوق سے ہوتا رہا۔

جو لوگ میدانی علاقوں میں رہتے ہیں اُن میں سے اکثر کے ذہنوں میں پہاڑوں کا تصور نہیں ہوتا۔ یہی حال جماعت کے بہت سے طلبار کا تھا۔ انھوں نے پہاڑ نہیں دیکھے تھے یا دیکھے تھے تو چڑھائی نہیں کی تھی۔ چڑھائی کی دشواریوں اور دقتوں کو سمجھنا تو دور کی بات تھی۔ اس بات کو سمجھانے کے لیے بچوں کو پہاڑ پر لے جانا ضروری معلوم ہوا۔ چنانچہ اس تصور کو پیدا کرنے کے لیے اد کھلا سے آٹھ میل دور سورج کنڈ مقام پر لے جایا گیا۔ یہ پہاڑیاں ۸۰۰ یا ۹۰۰ فٹ بلند ہیں۔

میں نے اس پروجکٹ پر کام کرانے کی اطلاع، اپنے ذاتی تعلقات کی بنا پر، ڈاکٹر ذاکر حسین خاں مرحوم کو دی جو اُس وقت بہار کے گورنر تھے۔ انھوں نے جواب دیا "خوشی ہوئی کہ آپ چھٹی جماعت کے طلبار سے "ہمالہ کی مہمیں پروجکٹ" چلوا رہے ہیں۔ بہت دلچسپ موضوع ہے اور مجھے یقین ہے کہ بچے بڑے انہماک سے اس منصوبہ پر کام کریں گے اور بہت کچھ سیکھیں گے۔ کیا عجب ہے کہ کسی دن آپ کا کوئی شاگرد کسی چوٹی کو فتح کر لے۔ اس وقت اس پروجکٹ کو ضرور یاد کرے گا۔"

ذاکر صاحب کے اس خط سے بچوں کی اور ہمت افزائی ہوئی اور کام تیزی سے ہونے لگا۔ لیکن ایک ہی ماہ بعد اس پروجکٹ کے چلانے میں خاصی دشواریاں پیدا ہوگئیں۔ وہ اس طرح کہ میرے تین پیریڈز میں سے دو پیریڈز میں ٹیچرز ٹریننگ کالج کے طلبار درس دینے کے لیے آنے لگے اور کام اس شوق اور دلچسپی سے نہ ہو سکا جس شوق اور دلچسپی سے بچے کام کرنے پر آمادہ ہوئے تھے۔ ٹریننگ کالج کے مبتدی اساتذہ نے میری ہدایت کے مطابق نیپال، تبت اور کشمیر کا جغرافیہ پڑھایا اور نقشوں کے ساتھ ان کے کتابچے تیار کرائے۔ اب میں ان اساتذہ کو ہدایات دیتا اور وہ مواد تیار کر کے ابتدائی ششم کے طلبار کو لکھاتے۔ اس کے علاوہ اُن ملکوں کے لوگوں کے بارے میں اچھی خاصی معلومات دی جہاں سے مہم کے لوگ مختلف چوٹیوں پر چڑھائی کے لیے آتے تھے۔ مثلاً انگلستان، سوئٹزرلینڈ، فرانس، جاپان،

امریکہ، جرمنی اور اٹلی۔ یہاں یورپ اور امریکہ کی بلند چوٹیوں کا نام بتلایا گیا اور یہ بھی بتلایا گیا کہ نیپال اور کشمیر میں برف پوش چوٹیاں ۱۴۰۰۰ فٹ سے شروع ہو جاتی ہیں جبکہ یورپ اور امریکہ میں برف پوش چوٹیاں ۱۱۰۰۰ فٹ سے شروع ہوتی ہیں۔ افریقہ میں، جو خط استوا پر ہونے کے باعث گرم برّاعظم ہے، برف پوش چوٹیاں ۱۹۰۰۰ فٹ سے شروع ہوتی ہیں۔

اس پروجکٹ سے طلبار کو دلچسپ معلومات حاصل ہوئیں، مثلاً

۱۔ جتنا اوپر جائیں ہوا میں آکسیجن کی مقدار کم ہوتی جاتی ہے۔ سانس لینا مشکل ہو جاتا ہے اور انسان ہانپنے لگتا ہے۔ آکسیجن انسان کے لئے بے حد ضروری ہے۔ آکسیجن کی کمی کو پورا کرنے کے لیے مصنوعی آکسیجن سیٹ استعمال کئے جاتے ہیں جن میں آکسیجن ہوتی ہے۔ ان سیٹس کو کوہ پیما پیٹھ پر لاد کر لے جاتے ہیں جس سے وزن اور زیادہ ہو جاتا ہے اور چڑھائی کی رفتار کم ہو جاتی ہے۔

۲۔ بلندی پر آکسیجن کی کمی کی وجہ سے آگ جلانا بہت مشکل ہو جاتا ہے اس لیے بلندی پر کم چیزیں پکائی جاتی ہیں اور ایسی چیزیں زیادہ استعمال کی جاتی ہیں جو پہلے سے پکی ہوئی ڈبوں میں بند ہوں۔ صرف چائے بنانے کے لیے اسٹوو جلائے جاتے ہیں، یا برف پگھلا کر پانی حاصل کرتے ہیں۔

۳۔ ہر ایک ہزار فٹ کی بلندی پر ایک انچ ہوا کا دباؤ کم ہو جاتا ہے۔ سطح سمندر پر ہوا کا دباؤ ۳۰ انچ ہوتا ہے۔

۴۔ بہت بلندی پر بے شمار خطرات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، مثلاً ۵۰ میل سے ۱۴۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے ہوا چلنے لگتی ہے یا اتنی برف باری ہوتی ہے کہ خیموں کے اردگرد چار چار پانچ پانچ فٹ برف جمع ہو جاتی ہے یا کوئی برف کی چٹان ہی پھسل جاتی ہے اور خیمے وغیرہ اس میں دب جاتے ہیں۔

۵۔ انسان اپنا مقصد بھول جاتا ہے اور بہت جھگڑالو ہو جاتا ہے۔ بعض خیموں میں

پڑا رہنا چاہتا ہے۔ بہت زیادہ باہمت اور حوصلہ مند انسان ان کیفیات پر قابو پا سکتے ہیں۔

۶۔ ہوا کے چلنے سے خوف ناک آوازیں آتی ہیں جس سے اس سنسان جگہ میں بلا کی وحشت ہوتی ہے۔

۷۔ مصنوعی آدمی نظر آتے ہیں لیکن اصل میں وہ برف کی موٹی سوئیاں ہوتی ہیں۔

جہاں تک جغرافیہ اور عام سائنس کا تعلق تھا یہ پروجکٹ کافی پر از معلومات تھا۔ اردو میں درسی کتاب سے ننگا پربت کی ۱۹۳۲ کی مہم کا حال پڑھایا گیا۔ ہوا کے دباؤ کا سبق بھی اس کتاب سے پڑھایا گیا۔ ان اسباق کا اس پروجکٹ سے براہ راست تعلق تھا۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال کی لکھی ہوئی نظمیں 'ابر کوہسار' اور 'ہمالہ' بھی پڑھائی گئیں۔ پچیس عنوانات پر مضامین لکھوائے گئے اور پچیس کتابچے تیار ہوئے۔ ایورسٹ کی مہمیں، ایورسٹ کی فتح، ننگا پربت کی مہمیں، ننگا پربت کی فتح، K^2 کی مہمیں، K^2 کی فتح وغیرہ وغیرہ۔ ان مضامین کے لکھنے میں طلبا نے اپنے خط درست کیے۔ بہت سے نئے الفاظ کا املا سیکھا۔ نئے الفاظ سیکھے اور ان کے معنی لکھے۔ واقعات کو حسن کر انھیں اپنے الفاظ میں لکھنا سیکھا۔ حساب میں تجارت، اکائی، اوسط اور فی صدی کے قاعدے سکھائے گئے اور سوالات نکلوائے گئے۔

اچھے پروجکٹ کی یہ خوبی ہے کہ بچے اس کی پوری مدت میں دلچسپی لیتے رہیں اور اپنے شوق سے اس پر کام کرتے رہیں اور جب یہ پورا ہو جائے تو یہ محسوس کریں کہ ہم نے ایک اچھا اور مفید کام کیا ہے۔ اس اعتبار سے یہ پروجکٹ بہت کامیاب رہا۔ اس پروجکٹ کی ایک رپورٹ میں نے تیار کی اور اسے ذاکر صاحب مرحوم کی خدمت میں پٹنہ بھیجا تاکہ اس کے بارے میں مفید مشورہ دیں۔ انھوں نے جواب دیا: "نوازش نامہ بھی ملا اور ہمالہ پروجکٹ پر آپ کا مفصل نوٹ بھی۔ خط کا شکریہ قبول فرمائیں۔ بہت کام ہوا۔ اس سلسلہ میں مبارکباد دیتا ہوں۔ ابھی پرسوں یہاں ایک انگریزی فلم دیکھی ہے CONQUEST OF EVEREST معلوم نہیں آپ کے بچے اسے دیکھ چکے یا نہیں۔ برٹش انفارمیشن یا برٹش انفارمیشن سروس والوں کا یہ فلم ہے۔ بچوں نے

نہ دیکھا ہو تو ضرور دکھلائیے۔ اپنی کلاس کے بچوں کو میری طرف سے اس پروجکٹ پر مبارکباد دیجئے۔" اس سلسلہ میں برٹش انفارمیشن سروس والوں سے خط و کتابت ذاکر صاحب مرحوم کے خط کے حوالہ سے کی گئی۔ جواب آیا کہ ہم ۴ ؍اکتوبر ۱۹۶۰ء کو فلم ۶ ½ بجے شام کو لارہے ہیں۔ وقت مقررہ پر فلم شروع ہوا اور بچوں نے بڑے انہماک سے اس فلم کو دیکھا اور بہت سی ایسی باتوں کو مزید وضاحت سے سمجھا جو انھیں لکھائی گئی تھیں۔

یہ پروجکٹ ۸ نومبر ۱۹۶۰ء کو ختم ہوا اور ۱۰ ؍نومبر کو چالیس سالہ جشن کے موقع پر تعلیمی نمائش کے کمرہ میں لگا دیا گیا۔ نمائش کے کمرے میں ہر جماعت سے دو لڑکے یا لڑکیاں اپنے اپنے پروجکٹ کو لوگوں کو سمجھانے کے لئے مقرر ہوئے تھے۔ یہ ڈیوٹیاں ۸ بجے صبح سے ۷ بجے شام تک میلے کے زمانہ میں دو دو گھنٹے کے لیے طلبا دیتے تھے۔ میں نے رضوانہ خاتون اور کشور سلیم کو اپنی جماعت سے دو گھنٹے کی ڈیوٹی لگائی۔ کشور سلیم نے نمائش کے کمرہ میں ڈیوٹی دی لیکن رضوانہ خاتون نے ڈیوٹی نہیں دی۔ ان کی خفگی اس بات پر تھی کہ اس مرتبہ مدرسہ ابتدائی کی طرف سے ہونے والے ڈرامہ میں لڑکیوں کو پارٹ نہیں دیا گیا تھا۔ ان کو میں نے سمجھایا کہ ڈرامہ ایسا ہے کہ لڑکیوں کا پارٹ نہیں ہے اور ڈیوٹی نہ دینے پر میں خفا ہوا اس لیے کہ ڈرامہ کی تیاری میرے ذمہ نہیں تھی۔ میری خفگی کا اور ڈیوٹی نہ دینے پر ندامت کا ایسا اثر ہوا کہ یہ میرے دروازہ کے سامنے کئی گھنٹے تک بیٹھی رہیں اور زمین کریدتی رہیں۔ ندامت اور شرمندگی اتنی تھی کہ استاد کے سامنے جانا مشکل ہو رہا تھا۔ خیر بڑی مشکلوں سے کشور کے کہنے پر اندر آئیں اور رونے کا سلسلہ شروع ہو گیا اور جتنا ان کو رونے سے منع کیا گیا یہ سلسلہ بڑھتا گیا۔ اس میں معافی کے الفاظ بھی گم ہو ہو کر رہ گئے۔ اپنی غلطی اور اُستاد کی خفگی کا احساس شدید تھا۔ یہ تھے اُس زمانہ کے طالب علم جو کام کے لیے خفا ہوتے تھے اور اُستاد خفا ہوتا تھا تو روتے تھے۔

ہزاروں آدمیوں نے اس پروجکٹ کو دیکھا۔ منسٹری آف انفارمیشن اینڈ براڈ کاسٹنگ

کے کچھ لوگوں نے بھی اس پروجکٹ کو دیکھا۔ اس پروجکٹ کو دوسرے پروجکٹس کے ساتھ پسند کیا اور مدرسہ سے لے کر ہندوستان کے باہر جاپان، اٹلی، ہالینڈ میں دنیا کی تعلیمی نمائش میں دکھلایا۔ بچوں کو اس خبر سے بڑی خوشی ہوئی اور ان کی ہمت اتنی بڑھی کہ جماعت میں سے پندرہ لڑکوں نے اپنے اخراجات سے موسم گرما کی تعطیلات میں دارجلنگ جانے کا پروگرام بنایا تاکہ وہاں جاکر چڑھائی سکھانے کا مدرسہ دیکھیں، چڑھائی کا عملی تجربہ کریں اور تین زنگ نورگے فاتح ایورسٹ سے ملاقات کریں۔ یہ لڑکے میری نگرانی میں دارجلنگ گئے اور وہاں رہ کر چڑھائی کا مدرسہ دیکھا کہ وہاں کیا کیا تعلیم ہوتی ہے۔ مدرسہ کا میوزیم دیکھا جہاں بچوں نے بہت سی معلومات نوٹ کیں۔ کنچن جنگا کی برف پوش چوٹی دیکھی جو سورج کی کرنوں میں چمک رہی تھی، چڑھائی کا عملی تجربہ کیا، شیرپا قلیوں کی بستی دیکھی اور تین زنگ کی کوٹھی دیکھی۔ تین زنگ فیلڈ ورک پر گئے ہوئے تھے اس لیے ملاقات نہ ہوسکی، بچوں کو اس کا بہت افسوس ہوا۔ بلند چوٹیوں پر جو خیمے استعمال ہوتے ہیں اور ان میں پرندوں کے پروں کا سردی سے محفوظ رکھنے کے لیے جو بستر اور لحاف ہوتا ہے وہ بھی دیکھا۔ بچوں نے کوہ پیما کے پہننے کا لباس بھی دیکھا جس کو پہن کر وہ سردی اور سرد ہوا سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہیں۔ بارش اور برف باری میں بھی نہیں بھیگتے۔

اس پروجکٹ میں ذیل کی دشواریاں پیش آئیں۔

۱۔ اُستادوں کے مدرسہ کے اساتذہ کے درس دینے کی وجہ سے جتنا کام ہونا چاہیے تھا نہ ہوسکا۔

۲۔ اس پروجکٹ کو جتنا وقت ملنا چاہیے تھا نہ مل سکا۔

۳۔ طلبا کے ذاتی مطالعے کے لیے کتابیں نہ مل سکیں۔

(باقی آئندہ)

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

سید منیر الحسن صاحب منیر کی وفات

سید منیر الحسن صاحب منیر مدرسہ ابتدائی جامعہ کے ہردلعزیز اساتذہ میں سے اور بچوں کے مقبول شاعر اور مضمون نگار تھے۔ ۱۰ فروری کو انھیں دل کا دورہ اٹھا اور جاں بر نہ ہو سکے۔ اناللہ

دہلی میں ایک سرکاری ادارہ ہے نیشنل کونسل آف ایجوکیشن اینڈ ٹریننگ۔ اس نے ابتدائی نصاب تعلیم کی انگریزی، ہندی، اردو میں بہت سی کتابیں چھاپی ہیں جو مضمون اور شکل و صورت دونوں لحاظ سے بہت اچھی ہیں۔ اسی ادارے کے شعبۂ درسی کتب کے اہتمام میں ایک سمینار ہوا تھا جس کا موضوع تھا "مادری زبان کی درسی کتابوں کا تقابلی مطالعہ"۔ اس میں شرکت کے لیے جامعہ کے ٹیچرز کالج، مدرسہ ثانوی اور مدرسہ ابتدائی کے اساتذہ کو بھی مدعو کیا گیا تھا۔ ان ہی اساتذہ میں ایک منیر الحسن صاحب بھی تھے۔ وہ جامعہ سے روانہ ہوئے تو بالکل ٹھیک تھے، مگر منزل مقصود پر پہنچنے کے بعد بس سے اترے تو انھوں نے کچھ کمزوری محسوس کی، تھوڑا چلنے کے بعد، ساتھیوں کے مشورے پر بیٹھ گئے۔ جب طبیعت بالکل سنبھل گئی تو اٹھے جلسہ گاہ کی طرف روانہ ہوئے، مگر چند ہی قدم چلنے کے بعد دل کا شدید دورہ پڑا، فوراً ہی ڈاکٹر آیا۔ اس نے دیکھا بھالا، اسی وقت انھیں ہسپتال پہنچایا گیا، مگر آخری وقت آچکا تھا، کوئی ترکیب کارگر نہ ہو سکی۔

منیر صاحب ۱۳ فروری ۱۹۲۵ء کو پیدا ہوئے۔ ۲۰ جنوری ۱۹۴۶ء کو جامعہ کے شعبۂ ہندستان

میں انھوں نے کام شروع کیا، اپریل ۴۲ء میں ادکھلا گاؤں کے مدرسے میں منتقل ہو گئے، اس کے بعد کوئی ڈھائی ماہ شعبۂ تعمیرات میں کام کیا، پھر بارٹہ ہندوراؤ کے مدرسے میں چلے گئے، جس کے انتظام کی ذمہ داری جامعہ ملیہ پر تھی اور اب اس کا نام شفیق میموریل اسکول ہے۔ یہاں سے مرحوم ۱۶ر جولائی ۵۵ء کو مدرسہ ابتدائی، جامعہ نگر آگئے اور اس وقت سے اب تک اسی میں پڑھاتے تھے۔

مرحوم ایک اچھے استاد کے علاوہ بچوں کے اچھے شاعر اور مضمون نگار بھی تھے۔ بچوں کے ماہنامہ "پیام تعلیم" میں ان کی نظمیں اور مضامین شائع ہوتے رہتے تھے۔ مدرسہ ابتدائی میں جب کبھی کوئی تقریب ہوتی تو اس موقع پر ان کی کوئی نہ کوئی تازہ نظم ضرور پڑھی جاتی، جو اسی موقعے کی مناسبت سے کہی جاتی۔ اسکول کے مختلف منصوبوں میں بھی وہ نمایاں حصہ لیتے اور اپنی محنت اور صلاحیت سے ان منصوبوں میں جان ڈال دیتے۔ اب جب کبھی کوئی جلسہ ہوگا تو منیر صاحب مرحوم کی کمی یقیناً محسوس ہوگی اور ان کی یاد طلباء اور اساتذہ سبھی کو آئے گی۔

انجمن انتظامی اسٹاف نے اپنے عام جلسے میں مرحوم کے بارے میں حسب ذیل تجویز منظور کی ہے:

"جناب سید منیر الحسن صاحب منیر کی اچانک اور بے وقت وفات پر کارکنانِ جامعہ کا یہ جلسہ اپنے شدید رنج و غم کا اظہار کرتا ہے۔ موصوف کی وفات سے مدرسہ ابتدائی ایک اچھے اور ہر دلعزیز استاد اور اردو بچوں کے شاعر اور مضمون نگار سے محروم ہوگئی۔ یہ جلسہ مرحوم کے ضعیف والد، ان کی بیوہ، ان کے بھائی بہن اور ان کے بچوں بچیوں کے غم میں شریک ہے اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ مرحوم کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور متعلقین کو صبر جمیل کی توفیق عنایت فرمائے۔"

مرحوم ذاکر صاحب کی ۷۵ ویں سالگرہ

۸ر فروری کو ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب مرحوم کی تاریخ پیدائش تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اسی

لحاظ سے مرحوم کی ۷۵ ویں سالگرہ منائی گئی، جامعہ کی طرف سے ایک جلسے کا انتظام کیا گیا اور شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے جلسے کی صدارت کی۔ جلسے کی کارروائی کا آغاز سورہ الشرح (اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ الخ) کی تلاوت سے ہوا۔ اس کے بعد حسب ذیل حضرات نے تقریریں کیں:

صدر جلسہ پروفیسر محمد مجیب، جناب وی پی اگنی ہوتری، جناب جے پی نائک، پروفیسر آل احمد سرور، جناب آر سری نواسن، جسٹس ویاس دیو مصرا، ڈاکٹر نورالحسن۔ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے افتتاحی تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بہت سی یادگاریں قائم ہوں گی، مگر ان کی سب سے بڑی اور اہم یادگار جامعہ ملیہ اسلامیہ ہے، جس کی تعمیر و ترقی میں مرحوم نے اپنی عمر عزیز کا سب سے بڑا حصہ صرف کیا ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ اگرچہ حالات کافی بدل گئے ہیں، مگر پھر بھی ذاکر صاحب کے خلوص اور ان کی کوششوں کی برکت کا نتیجہ ہے کہ اب بھی جامعہ میں اور یونیورسٹیوں کے مقابلے میں مساوات کا چلن بہت کافی ہے، دوسری یونیورسٹیوں کی طرح جامعہ میں بھی تنخواہوں کے مختلف گریڈ ہیں، مگر اس کا اساتذہ اور کارکنوں کے باہمی تعلقات اور یہاں کی زندگی پر کم سے کم اثر پڑا ہے، جامعہ کا علمی اور تعلیمی ماحول میرے معیار اور توقعات کے مطابق نہیں ہے، مگر پھر بھی یہاں اچھا خاصا تعلیمی و علمی ماحول ملے گا۔ اس مختصر دنیا میں علم و ادب اور تعلیم و تعلم کی جو خدمت انجام دی جا رہی ہے وہ حوصلہ افزا اور امید افزا ہے۔ اگنی ہوتری صاحب پھولوں اور پودوں کے ماہر ہیں۔ اسی خصوصیت کی بنا پر ذاکر صاحب سے ان کی ملاقات ہوئی تھی۔ انھوں نے اپنی مختصر تقریر میں فرمایا کہ پھولوں کے بارے میں مرحوم کی معلومات اور واقفیت بہت وسیع تھی، نیز انھوں نے مرحوم کی انسان دوستی اور شرافت و مروت کی بہت سی مثالیں بیان کیں۔ جناب نائک صاحب وزارت تعلیم میں مشیر تعلیم ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ ذاکر صاحب سے میری پہلی ملاقات ۱۹۳۸ء میں ہوئی اور انھوں نے میری کتاب "ہسٹری آف ایجوکیشن" پر پیش لفظ لکھ کر مجھے شرف بخشا۔ موصوف نے بنیادی قومی تعلیم کے بارے میں ذاکر صاحب کے خیالات پر روشنی ڈالی۔ پروفیسر سرور نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی خدمات پر بڑی اچھی

روشنی ڈالی۔ سرور صاحب کی تقریر زبان و ادب کے لحاظ سے بھی بہت اچھی تھی، شیخ الجامعہ صاحب کی دعوت پر محض اسی جلسے کی خاطر وہ علی گڑھ سے تشریف لائے تھے۔ سری نواسن صاحب آجکل دہلی میں ڈپٹی کمشنر ہیں، ذاکر صاحب سے ان کی ملاقات بہار میں ہوئی جب مرحوم وہاں کے گورنر تھے۔ ذاکر صاحب نے جو علمی و ادبی اور تعلیمی خدمات انجام دیں، موصوف نے ان پر روشنی ڈالی خاص طور پر قومی یکجہتی کانفرنس کا ذکر کیا جو ۱۹۶۱ء میں بہار میں ہوئی تھی۔ جسٹس ویاس دیو مصرا صاحب ذاکر صاحب کی زندگی میں وکالت کرتے تھے اور ان کا دہلی کے مشہور وکیلوں میں شمار ہوتا تھا، اسی کے ساتھ وہ بڑے شوق اور خلوص کے ساتھ قومی وسماجی خدمت بھی کیا کرتے تھے اور اب بھی کرتے ہیں۔ مسلمانوں سے ان کے بڑے گہرے تعلقات ہیں، چنانچہ جامعہ اور جامعہ کے لوگوں سے بھی ان کے بے تکلفانہ اور مخلصانہ تعلقات ہیں۔ موصوف نے اپنی طویل تقریر میں ذاکر صاحب کی شرافت، مروت، ذہانت اور وسیع مطالعہ کے بہت سے واقعات بیان کیے۔ ڈاکٹر نور الحسن صاحب نے جو اس وقت مرکزی حکومت میں وزیر تعلیم ہیں، تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ ایسے لوگوں کی تعداد ہزاروں ہے، جن کے ذہن وفکر پر ذاکر صاحب کی شخصیت کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ انھوں نے فرمایا، مجھے سات برس تک ان کے ساتھ کام کرنے کی سعادت حاصل ہوئی ہے، اس زمانے میں ان کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ ڈاکٹر نور الحسن صاحب نے اپنی تقریر میں دو واقعہ کا خاص طور پر ذکر کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ ذاکر صاحب کے زمانے میں ایک سال مسلم یونیورسٹی میں طالب علموں کی تعداد بہت کم ہو گئی تھی۔ وہ تمام شعبوں میں گئے اور ان کے کاموں کا جائزہ لیا۔ اسی سلسلے میں جب وہ میرے شعبے ۔شعبۂ تاریخ۔۔۔ میں آئے تو فرمایا کہ اس کو اتنا عمدہ بنا دیجیے کہ اگر ختم ہو جائے تو لوگ یاد رکھیں اور افسوس کریں کہ اتنی عمدہ چیز ختم ہو گئی۔ دوسرا واقعہ انھوں نے یہ بیان کیا کہ مسلم یونیورسٹی کے علاقے میں اندھوں کا ایک اسکول ہے۔ ذاکر صاحب نے اسے جب دیکھا تو اس کی حالت اچھی نہیں تھی۔ انھوں نے حکومت کے قاعدوں اور ضابطوں کے خلاف اسے یونیورسٹی میں شامل کر لیا اور اسے اتنا عمدہ بنایا کہ آج اس کا مثالی اسکولوں میں شمار ہوتا ہے۔

ان تقریروں کے بعد ڈاکٹر اقبال مرحوم کی مشہور نظم "خضرِ راہ" کے وہ اشعار ترنم کے ساتھ پڑھکر سنائے گئے جو ذاکر صاحب کو بہت پسند تھے۔ چند شعر آپ بھی سنئے:

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی — ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ — جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی
بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب — اور آزادی میں بحرِ بیکراں ہے زندگی

اس کے بعد قومی ترانے پر جلسے کی کارروائی ختم ہوئی۔

خط کتابت اردو کورس کی دوسری سہ ماہی رپورٹ

اس کورس کی تین منزلیں ہیں۔ ہم نے تجربہ کے طور پر ہر ایک منزل کے لئے چار مہینے رکھے ہیں۔ اس طرح یہ کورس ایک سال میں پورا ہونا چاہیئے۔

اگست ۱۹۷۱ء کے آخر میں ہمارے اراکین کی تعداد نو سو بارہ ۹۱۲ تھی۔ اس حساب سے دسمبر ۷۱ء تک تقریباً آٹھ سو اراکین کو دوسری کتاب منگوانی چاہیئے تھی لیکن ایک سو پچہتر اراکین نے یہ کتاب منگوائی۔ چونکہ یہ کورس تجربے کی منزل سے گزر رہا ہے، اس لئے اس کے اسباب معلوم کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس سلسلے میں ایک سوالنامہ جاری کیا گیا جس میں یہ تین سوال تھے۔ ان میں سے کسی ایک پر نشان لگانا تھا:

۱۔ اگر آپ نے رہنما ختم کر لیا ہو تو لکھائی کا نمونہ بھیج کر دوسری کتاب حاصل کر لیجئے۔
۲۔ رہنما ختم کرنے کا موقع نہ ملا ہو تو لکھیے کہ اب اس کی تکمیل کر رہے ہیں۔
۳۔ کسی وجہ سے پڑھائی جاری رکھنا مشکل ہو تو نام خارج کرا لیجئے۔

یہ سوالنامہ جنوری ۷۲ء کے پہلے ہفتہ میں جاری کیا گیا، ۱۰ جنوری تک ۱۷۸ اجاب ملے جن میں:

۱۔ دوسری کتاب حاصل کی : ۵۴
۲۔ رہنما مکمل کرنے کی کوشش میں ہیں : ۸۹
۳۔ رہنما گم ہو گیا ہے دوبارہ حاصل کرنے والے : ۱۹
۴۔ نام خارج کرانے والے : ۲۲

یہ جوابات امید افزا ہیں۔ اس کا مکمل تجزیہ تیسری سہ ماہی رپورٹ میں پیش کیا جائے گا۔
ستمبر ۷۱ء تک اراکین کی تعداد نو سو اٹھارہ تھی۔ اب ایک ہزار تینتیس ہے۔ ان تین مہینوں

میں پچھتر اراکین کا اضافہ ہوا۔ ذیل کے اسباب کی بنا پر اسے غنیمت سمجھنا چاہیئے۔

۱۔ ہم نے صرف تعطیلات گرما میں اشتہار دیا تھا اس کے بعد فنڈ نہ ہونے کی وجہ سے اشتہار نہ دیا جاسکا۔ اس کورس کا بڑا انحصار ملک کے طول و عرض میں لوگوں کو یہ بات پہنچانے پر منحصر ہے کہ اردو کی اس طرح کی تعلیم کا انتظام جامعہ میں موجود ہے۔ اشتہار محدود رقم تک دیا جاسکتا ہے۔ ہماری پہلی رپورٹ کو اخباروں نے بہت کم شائع کیا۔ اس دوسری رپورٹ کی اشاعت سے اس مقصد سے دلچسپی رکھنے والوں کا اندازہ ہوجائے گا کہ ہماری مدد کس حد تک ہوئی ہے۔ اخبارات اور رسالوں کا فرض ہے کہ اس مقصد کی اشاعت میں تعاون سے کام لیں اور خود بھی اس کے بارے میں نوٹ لکھیں۔

۲۔ اکتوبر ۱۹۷۱ء سے یہ پابندی لگادی گئی ہے کہ ہر رکن کے لئے ڈاک خرچ کے لئے دو روپے ادا کرنا ضروری ہے۔

۳۔ جنگ کے بحران کا بھی اثر پڑا ہوگا۔

۴۔ لوگوں نے یہ سمجھا کہ داخلے صرف موسم گرما میں ہوتے ہیں اس لئے جولائی کے بعد لوگوں نے لکھنا بند کردیا۔ اب جنوری میں ہم نے یہ اشتہار دیا ہے کہ اس کورس کا داخلہ سال بھر جاری رہتا ہے۔

بیان بابت ملکیت ماہنامہ جامعہ اور دیگر تفصیلات

(فارم نمبر ۴، قاعدہ نمبر ۸)

۱۔	مقام اشاعت	:	جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵
۲۔	وقفہ اشاعت	:	ماہانہ
	پرنٹر کا نام	:	عبداللطیف اعظمی
۳۔	قومیت	:	ہندوستانی
	پتہ	:	دفتر شیخ الجامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵
۴۔	پبلشر کا نام	:	عبداللطیف اعظمی
	قومیت	:	ہندوستانی
	پتہ	:	دفتر شیخ الجامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵
۵۔	اڈیٹر کا نام	:	ضیاء الحسن فاروقی
	قومیت	:	ہندوستانی
	پتہ	:	پرنسپل جامعہ کالج، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵
۶۔	ملکیت	:	جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

میں عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم اور یقین کے مطابق درست ہیں

دستخط پبلشر : عبداللطیف اعظمی

یکم مارچ ۱۹۷۲ء

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۶۵	بابت ماہ اپریل ۱۹۶۸ء	شمارہ ۴

فہرست مضامین

مُدیر

ضیاء الحسن فاروقی

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی

مطبوعہ: یونین پریس دہلی
ٹائٹل: دیال پریس، دہلی

شذرات

یہ معلوم کر کے بڑا افسوس ہوا کہ دارالمصنفین کے مخلص کارکن اور اردو کے اچھے شاعر جناب یحییٰ اعظمی کا مختصر علالت کے بعد ۲۲ فروری کو انتقال ہوگیا۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔

مرحوم مرنجان مرنج اور شریف طبیعت کے مالک تھے، انھیں اپنے کام سے کام تھا۔ مقامی اور گروہی سیاست سے اپنے کو الگ رکھتے، ہنگاموں سے دور بھاگتے، پرسکون زندگی اور پروقار ماحول کو پسند کرتے، بہت ہی کم آمیز اور بڑی حد تک عزلت پسند تھے، رفقائے دارالمصنفین علمی لحاظ سے جس مرتبے کے مالک ہیں، اس لحاظ سے ان کی تنخواہیں کم ہیں، اس نسبت سے کارکنوں کی تنخواہیں اور کم ہیں، مگر اس کے باوجود مرحوم کی زندگی بڑی صاف ستھری اور رہن سہن کا معیار خاصا اونچا تھا۔ ابھی حال میں جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب دارالمصنفین تشریف لے گئے تھے تو مرحوم کی سادگی، حسن اخلاق اور منکسر مزاجی سے بہت متاثر ہوئے۔

مرحوم کی تعلیم کچھ زیادہ نہیں تھی، مگر کچھ اپنے فطری ذوق و استعداد اور کچھ دارالمصنفین کے علمی و ادبی ماحول اور مولانا اقبال سہیل مرحوم کی اصلاح اور فیض صحبت کی وجہ سے شاعری میں بڑا نام پیدا کیا۔ مرحوم نے نظمیں بھی کہی ہیں اور غزلیں بھی، مگر ان کا اصلی جوہر نظموں میں ظاہر ہوا، خصوصاً شخصی اور سیاسی نظموں میں، ہندستان کی شاید ہی کوئی عظیم شخصیت ہو جس پر مرحوم نے کوئی نظم نہ کہی ہو۔ میری ناچیز رائے میں اس صنف سخن میں مرحوم کا کوئی حریف نہیں ہے۔ مولانا شبلی نعمانی کی شعری روایات کو اقبال سہیل نے زندہ رکھا اور سہیل مرحوم کی خصوصیات کو یحییٰ اعظمی نے۔ اب یحییٰ اعظمی کے بعد نہ صرف اعظم گڈھ میں بلکہ اردو شاعروں میں ایک بھی ایسا نہیں ہے جس سے امید کی جائے کہ شبلی اور سہیل کی شعری روایات کا سلسلہ جاری و باقی رہے گا۔

مرحوم کے کلام کے دو مجموعے "نوائے حیات" اور "نوائے عصر" کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ پہلا مجموعہ "نوائے حیات" ۱۹۶۴ء میں میری وساطت سے دہلی سے شائع ہوا تھا، جو بہت مقبول ہوا اور جلد ہی اس کا دوسرا ایڈیشن خود دار المصنفین سے شائع ہوا ہے، دوسرے مجموعۂ کلام "نوائے عصر" کے بارے میں اپریل ۱۹۷۰ء کے جامعہ میں جناب مرزا احسان احمد صاحب کا ایک مضمون شائع ہو چکا ہے، جس میں مرحوم کی شاعرانہ خصوصیات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ مرحوم کی شاعری کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے کہ "۔۔ قدرت نے ان کو جو شاعرانہ استعداد و صلاحیت عطا کی تھی اس کو انھوں نے عام غزل گو شعراء کی طرح فرضی اور مصنوعی تخیلات پر ضائع نہیں کیا بلکہ اس سے خود اپنے قلب و روح کے گوناں گوں تاثرات کے اظہار کا کام لیتے ہیں۔ "ادب برائے ادب" ان کا کبھی نظریہ نہیں رہا، یہی ان کے جذبات اور افکار و خیالات کی بلندی اور پاکیزگی کا اصلی راز ہے۔"

مرحوم کو جامعہ اور جامعہ کی شخصیتوں سے بڑی محبت اور عقیدت تھی۔ انھوں نے ۱۹۶۶ء میں جشن سیمیں کے موقع پر جامعہ کے بارے میں ایک طویل نظم کہی تھی، اسی طرح شیخ الجامعہ اور امیر جامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم پر بھی ایک نظم کہی ہے جو مرحوم کی بہترین نظموں میں سے ہے۔ افسوس کہ اردو کے ادیب و شاعر ایک ایک کر کے اٹھتے چلے جاتے ہیں اور کوئی نہیں جو ان کی جگہ لے سکے۔

آجکل مسلم پرسنل لا کی اصلاح اور اس کی مخالفت میں مسلم اخبارات و رسائل میں بڑی شدت کے ساتھ لکھا جا رہا ہے اور ضروری ترمیم و اصلاح کا مطالبہ کیا جا رہا ہے۔ اس کی ابتدا آج سے سات آٹھ سال پہلے ہوئی تھی اور جنوری ۱۹۶۴ء میں جب مستشرقین کی بین اقوامی کانگریس دہلی میں منعقد ہوئی تھی تو اس موقع پر مسلم پرسنل لا میں تبدیلی کے عنوان سے ایک سمپوزیم بھی منعقد ہوا تھا جس میں ہندوستان کے نمایندوں کے علاوہ اسلامی ممالک کے نمایندوں نے بھی شرکت کی تھی۔ عام طور پر اس مطالبے کا ردعمل مسلمانوں پر اچھا نہیں ہوا اور انھوں نے اسے اپنے شخصی اور مذہبی معاملے میں مداخلت بیجا تصور کیا۔ چنانچہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب مرحوم کے مکان پر کچھ مسلمان رہنما اکٹھا ہوئے، جن میں علماء بھی شامل تھے۔ ذاکر صاحب مرحوم کے مشورے

پر یہ طے پایا کہ اس معاملے پر اس وقت تک پارلیمنٹ میں کوئی بل پیش نہ کیا جائے جب تک اس کا مطالبہ خود مسلمانوں کی طرف سے نہ کیا جائے۔ اس کے بعد ایک طویل عرصے تک مکمل خاموشی رہی، مگر اب اس مطالبے میں پھر جان پڑ گئی ہے اور پہلے سے زیادہ شدت کے ساتھ ترمیم و اصلاح کی مانگ کی جا رہی ہے، اور زیادہ تر خود مسلمانوں کی طرف سے۔ خدا کا شکر ہے کہ علماء میں بھی زندگی پیدا ہوئی ہے اور وہ بھی اس اہم مسئلے میں دلچسپی لے رہے ہیں۔ اس سال کے شروع میں، ۱۴ سے ۱۶ جنوری تک نئی دہلی میں انڈین لا انسٹی ٹیوٹ کے اہتمام میں ایک سیمینار ہوا تھا، جس کا عنوان تھا: "اسلامی پرسنل لا جدید ہندوستان میں"۔ اس میں جمعیۃ العلماء اور جماعت اسلامی کے نمائندوں اور دوسرے علماء نے بھی شرکت کی۔ ان کے علاوہ جدید تعلیم یافتہ طبقے نے بھی کافی تعداد میں شرکت کی، مثلاً وزیر قانون جناب ایچ آر گوکھلے، سپریم کورٹ کے جج جسٹس کے ایس ہگ، مشہور مستشرق پروفیسر جے این ڈی انڈرسن اور شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب۔ اس کے بعد اب، ۱۴ اور ۱۵ مارچ کو مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند کی دعوت پر اور ان ہی کی صدارت میں علماء اور غیر علماء کا ایک جلسہ منعقد ہوا، جس میں اس مسئلے پر پوری سنجیدگی کے ساتھ غور کیا گیا۔ اس میں منجملہ اور باتوں کے یہ طے کیا گیا ہے کہ ایک ایسا جلسہ بلایا جائے جو ملک میں بلا لحاظ اختلاف مسلک تمام مسلمانوں کی نمائندگی کرتا ہو، تاکہ جلد سے جلد اس اہم مسئلے پر غور و خوض کیا جا سکے۔ یہ فیصلہ بڑا امید افزا اور خوش آیند ہے۔ امید ہے کہ علماء کرام اس مسئلے کی اہمیت کے پیش نظر اپنی مذہبی ذمہ داریوں کو محسوس کریں گے اور اس کے تمام پہلوؤں پر پوری طرح غور و فکر کے بعد کوئی ایسا حل نکالیں گے جس سے اُن معاشرتی خرابیوں کا مداوا ہو سکے جو مسلم سوسائٹی کو درپیش ہیں اور جن کی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس صورت حال کی ذمہ داری اُس مدون اسلامی قانون پر ہے جو صدیوں سے جامد ہے۔

جناب طاہر محمود صاحب نے، جو انڈین لا انسٹی ٹیوٹ نئی دہلی میں ایسوشئیٹ پروفیسر ہیں، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (جامعہ ملیہ اسلامیہ) کے لئے ایک مختصر

کتاب لکھی ہے، جس کا عنوان ہے : "مسلم پرسنل لا کے تحفظ کا مسئلہ" کتاب اگرچہ مختصر ہے، مگر اس میں زیر بحث مسئلے کے تمام پہلوؤں پر علمی انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔ اردو میں اس موضوع پر، جو آج کا سب سے زیادہ اختلافی اور متنازع فیہ مسئلہ ہے، کوئی کتاب نہیں تھی، امید ہے کہ اس کتاب کی اشاعت سے یہ کمی پوری ہو جائے گی۔

ہالینڈ کے ایک مقام ڈرابرگن پر ۳ سے ۸ ر اپریل تک پاکس کرسٹی (PAX CHRISTI) کانفرنس کا ایک اہم اجلاس ہو رہا ہے۔ جس کا موضوع بحث ہے: "امن پسندوں کا تشدد"۔ ہمیں خوشی ہے کہ جامعہ کے مدیر جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب اس میں شرکت کے لئے یکم اپریل کو یہاں سے روانہ ہو رہے ہیں۔ کانفرنس کے بعد ہالینڈ میں رُک کر یونیورسٹی اور دوسرے مذہبی اجتماعات میں اسلامی تعلیمات کے بعض موضوعات پر موصوف دو تین لکچر بھی دیں گے۔ توقع ہے کہ اپریل کے آخر تک واپس آجائیں گے، امید ہے کہ اپنے ساتھ وہ جامعہ کے لیے کچھ نئی چیزیں بھی لائیں گے۔

ماہنامہ جامعہ کا اگلا شمارہ **سرسیّد نمبر** ہوگا، اس کا موضوع ہے "سرسید کی موجودہ دور میں معنویت اور اہمیت"۔ ہم اس نمبر کو زیادہ سے زیادہ مفید بنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اصحاب قلم سے درخواست ہے کہ اگر وہ اس موضوع پر کوئی مضمون لکھ سکیں تو ہم ان کے ممنون ہوں گے۔ مگر وقت کم ہے، اس لئے جو لوگ لکھنا چاہیں، جلد لکھ کر بھیج دیں، زیادہ سے زیادہ ۱۵ر اپریل تک۔ اس خاص نمبر کا حجم معمول سے تقریباً دوگنا ہوگا۔

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ

اردو رسم الخط

تہذیبی اور لسانیاتی مطالعہ

(دوسری قسط)

(۳)

اس مقام پر ایک نظر اردو رسم الخط کے صوتیاتی تجزیہ پر ڈال لینی چاہیے۔ اردو رسم الخط کو اگر صمت آوازوں کا نگارخانہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ ہمارے ہاں جتنی علامتیں ہیں، ان کے مقابل اتنی آوازیں نہیں۔ سائنسی رسم الخط میں آواز اور علامت میں ایک اور ایک کی نسبت ہوتی ہے۔ بندشی آوازوں میں ہمارے ہاں سوائے ایک کے کوئی علامت فاضل نہیں، یعنی پ، ب، ت، د، ٹ، ڈ، چ، ج، ک، گ اور ق ان گیارہ علامتوں میں ایک اور ایک کی نسبت ہے، صرف ت کے لیے ط کی صورت میں دوسری علامت موجود ہے۔ (ق کا چلن پاکستان میں نسبتہً کم ہے اور حیدرآباد دکن میں یہ آواز قریبی صفیری آواز غ میں بدل جاتی ہے، لیکن شمالی ہندستان میں اب بھی اس کی انفرادیت برقرار ہے)۔ دس بندشی ہکار آوازیں یعنی پھ بھ، تھ دھ، ٹھ ڈھ، چھ جھ اور کھ گھ خالص ہند آریائی آوازیں ہیں اور ان کا ایک سٹ کی حیثیت سے اردو میں موجود ہونا اس کے ہند آریائی زبان ہونے کی نمایاں ترین خصوصیت ہے۔ دیوناگری میں ہکار آوازوں کے لیے الگ الگ علامتیں ہیں، اردو میں ایسا نہیں۔ لیکن چونکہ ان آوازوں میں ہکاریت مشترک عنصر کی

حیثیت رکھتی ہے، اس لیے اردو میں الگ الگ علامتوں کی کمی کو ہائے دوچشمی سے ملا کر لکھنے سے پورا کر لیا گیا ہے۔ ایسا کرنے سے ہماری ضرورت بھی پوری ہو گئی ہے اور ایک طرح کی کفایت بھی ہو گئی ہے کیونکہ دس علامتوں کا کام ہم ایک علامت سے لیتے ہیں۔

اردو میں فاضل علامتوں کی بڑی تعداد صفیری آوازوں میں ملتی ہے، یعنی ز کے لیے ہمارے پاس ذ، ض اور ظ فاضل ہیں، س کے لیے ث اور ص موجود ہیں، اور ہ کے لیے دوسری علامت ح ہے۔ اس کے علاوہ اردو کی وہ مخصوص آوازیں جو کسی دوسری ہند آریائی زبان میں اس کثرت سے نہیں ملتیں، بھی اسی صفیری سٹ سے تعلق رکھتی ہیں، یعنی ف، ز، ژ، خ اور غ۔ بشمول ق کے یہ وہ علامتیں ہیں جن سے اردو اور ہندی کی صوتیاتی حد بندی ہوتی ہے، اور یہی وہ آوازیں ہیں جن سے اردو صوتیات کی معیار بندی ہوتی ہے۔ اردو لب و لہجہ میں جو مخصوص توانائی، شستگی اور چستی ملتی ہے، اس میں بڑا ہاتھ ان ہی صفیری آوازوں کا ہے۔ اس کے برعکس ہند آریائی میں ف کی آواز "پھا" میں، ز اور ژ "جا" میں، خ "کھا" میں اور غ "گا" میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس طرح اگر ایک طرف اردو آوازوں کا بندشی سٹ سرتاسر ہند آریائی یعنی دیسی ہے تو دوسری طرف صفیری سٹ ہند ایرانی یعنی فارسی سے ماخوذ ہے، اور یہ دونوں مل کر اردو کی ملی جلی صوتیات کی شیرازہ بندی کرتے ہیں۔ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی کا یہ بیان "اردو رسم الخط نے ہندستانی آوازوں کو ایک نئے پیکر میں ڈھالا ہے" محض جملہ تراشی ہے کیونکہ رسم الخط کا کام محض آوازوں کو ظاہر کرنا ہے، انھیں کسی نئے پیکر میں ڈھالنا نہیں، اور دوسرے یہ کہ اردو رسم الخط کی آوازیں سب کی سب خالص ہندستانی نہیں، بلکہ اردو کی صوتیات ملی جلی ہند ایرانی ہے، جیسا کہ ابھی ثابت کیا جا چکا ہے۔

اردو کی باقی مصمت آوازوں یعنی پہلوئی آوازوں میں ل، غنائی آوازوں میں م اور ن اور تھپک دار آوازوں میں ر اور ڑ میں کوئی علامت فاضل نہیں، اور حرف و صوت میں ایک اور ایک کی نسبت ہے۔

اردو رسم الخط کو جس چیز نے کفایت حرفی کا شاہکار بنادیا ہے، وہ حروف علت کی حیرت انگیز کمی ہے۔ یہی خوبی بعض سطحوں پر پیچیدگیاں بھی پیدا کرتی ہے۔ اردو میں حرف علت یوں تو چار ہیں، الف، واؤ، یائے معروف اور یائے مجہول، لیکن صحیح معنوں میں حرف علت صرف ایک ہے یعنی الف، کیونکہ واؤ اور یائے بہ طور نیم مصوتہ یا نیم حرف صحیح بھی استعمال ہوتے ہیں۔ (وہاں، گواہ؛ یہاں، گویا) ۔غور فرمائیے، اردو میں بنیادی حرف علت تو صرف ایک ہے اور بنیادی مصوت آوازیں دس ہیں۔ حروف علت کی یہ کمی دوسرے حروف کے ضمنی استعمال اور اعراب کے استعمال سے پوری کی جاتی ہے، دس مصوتوں کی آوازیں یوں ہیں :

مِل، میل (فاصلہ کے معنی میں)، میل (میل جول) مَیل، مَل، مال، مول (مول تول) مُول (درخت کا مولنا) مُل اور مُول (بمعنی جڑ یا بنیاد)

گویا صرف مال میں حرف علت کا فرق الف کی مدد سے ظاہر کیا گیا ہے، مِل، مَل اور مُل میں یہ فرق اعراب یعنی زیر، زبر، پیش کی مدد سے ظاہر ہوا ہے، لیکن جہاں تک باقی چھ مصوت آوازوں یعنی میل، میل، مَیل اور مول، مَول اور مُول کا تعلق ہے تو عام تحریر میں ان کے فرق کو ظاہر کیا ہی نہیں جاتا۔

ع کی حیثیت عربی میں حرف صحیح کی ہے، لیکن اردو کے عام لہجہ میں اس کا تلفظ حرف علت کا سا ہے اور یہ مندرجہ بالا دس مصوتوں میں سے کسی کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے، مثالیں ملاحظہ ہوں :

عِبرت	(مِل)	عید	(میل)
شعر	(میل)	عَیش	(مَیل)
عَدل	(مَل)	عام	(مال)
بُعد	(مول)	غَور	(مَول)
عُمر	(مُل)	شعور	(مُول)

ہمزہ کا حال ع سے بھی عجیب ہے، یعنی اردو میں اس کی کوئی آواز ہی نہیں۔ مثال کے طور پر جاؤں، آؤں میں او کی آواز کے لیے واؤ موجود ہے، یہ ہمزہ کی آواز نہیں۔ اسی طرح گئی، گئیں، کوئی یا سوئی کا معاملہ ہے، ان میں ای کی آواز یاے معروف کی آواز ہے۔ غائب صائب۔ میں بھی ہمزہ بے آواز ہے، کیونکہ خفیف ای کی آواز دراصل کسرہ کی آواز ہے، ہمزہ کی نہیں۔ ہمزہ اردو میں علامتِ بے صوت ہے، اور اس کا کام دو مصوتوں کے ایک ساتھ آنے کا املائی اعلان کرنا ہے اور بس۔

اس صوتیاتی تجزیہ سے ظاہر ہے کہ قطع نظر بعض فاضل علامتوں کے اِسراف کے اردو رسم الخط کفایت حرفی کی اچھی مثال پیش کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ نیم شکلوں اور جوڑوں کی کثرت کی وجہ سے اردو رسم الخط سیکھنے میں نسبتہً زیادہ وقت صرف ہوتا ہے، لیکن لکھنے اور پڑھنے میں یہ اتنا ہی آسان بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی رسم الخط کا سیکھنا فرد کی زندگی میں ایک محدود عمل ہے جو عمر کی ایک خاص منزل پر انجام پاتا ہے، جبکہ اس کا استعمال نسبتہً لامحدود عمل ہے جو ساری عمر جاری رہتا ہے۔ اس لیے اردو رسم الخط کی آسانیاں اور اس کا فائدہ معلوم! جیسا کہ ثابت کیا گیا اردو کی کفایت حرفی کا تعلق حروف علت کی کمی سے ہے۔ کسی بھی زبان میں لفظ تو لفظ، صوتی رکن بھی بغیر مصوتہ کے ادا نہیں ہو سکتا۔ گویا مصوتے، مصمتوں سے کئی گنا زیادہ استعمال ہوتے ہیں، اور اردو میں یہی مصوتے اکثر و بیشتر بغیر علامت کے لکھے جا سکتے ہیں۔ یوں تو مصوتوں کے لیے اعراب موجود ہیں، لیکن ان کو لگاتا کون ہے؟ ہم بجائے اعراب کے عموماً اعراب کے صفریہ تصور (ZERO CONCEPT) سے کام لیتے ہیں، اور چلن کی بنا پر لفظ کے صحیح تلفظ میں دقت نہیں ہوتی۔ یہی وہ خوبی ہے جو اردو رسم الخط کو مختصر نویسی کے قریب لے آتی ہے اور اس کے استعمال میں آسانیاں پیدا کرتی ہے۔

(۴)

البتہ ملا جلا رسم الخط ہونے کی وجہ سے اردو رسم الخط میں بعض پیچیدگیاں بھی ہیں جو

الجھن کا سبب بنتی ہیں۔ اس میں کچھ ایسے عناصر بھی ہیں جن کی تہنید نہیں ہوسکی۔ قدما کے بعد اردو میں تارید و تہنید کا عمل بہت کچھ رک سا گیا تھا جس کے خلاف حالی نے اور ان کے بعد مولوی عبدالحق اور علامہ کیفی نے آواز اٹھائی تھی۔ تہنید کے سلسلہ میں آج تک بحث ہمیشہ لفظیات کی کی گئی ہے۔ ضروری ہے کہ اب یہ سوال حرف و صوت کے بارے میں بھی اٹھایا جائے اور اردو کی طباعتی اور تدریسی ضرورتوں کو بھی سامنے رکھا جائے۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل امور پر غور کیا جاسکتا ہے:

اردو رسم الخط کا سب سے بڑا مسئلہ دوہری اور تہری علامتوں کا ہے یعنی ز کی آواز چار طرح سے لکھی جاتی ہے (ذ، ض اور ظ سے) س کی آواز کے لیے تین علامتیں ہیں (ث اور ص) ت کے لیے ط اور ہ کے لیے ح بھی موجود ہے۔ نیز ع کی تانک جھانک مصوتوں کے ساتھ برابر جاری رہتی ہے۔ گویا اردو رسم الخط میں آٹھ علامتیں (ذ، ض، ظ، ث، ص، ط، ح، ع) فاضل ہیں۔ رسم الخط کے سائنسی ہونے کے لیے آواز اور علامتوں میں ایک اور ایک کا رشتہ ہونا ضروری ہے۔ اس لیے بعض حضرات یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ اگر اردو رسم الخط سے ان آٹھ فاضل علامتوں کو نکال دیا جائے تو نہ صرف یہ سائنٹفک ہو جائے گا بلکہ اس کی علامتوں میں ایک چوتھائی کی کمی بھی ہو جائے گی جس سے اس کی کفایت حرفی کی صلاحیت اور لکھنے پڑھنے کی آسانیوں میں مزید اضافہ ہوگا۔ ان فاضل علامتوں کے نکال دینے سے اردو الفاظ کے تلفظ میں کوئی فرق واقع نہ ہوگا، مثال کے طور پر خط کو ط سے لکھیے یا ت سے یا حالت کو ح سے لکھیے یا ہ سے، تلفظ وہی کا وہی رہے گا:

موجودہ طریقہ	مجوزہ طریقہ
فیصلہ	فیسلہ
ثابت	سابت
ظالم	زالم

ذکا	زکا
ضمیر	زمیر
طومار	تومار
صبر	سبر
حاوی	ھاوی

اس میں شک نہیں کہ صوتی اعتبار سے یہ تجویز قابلِ عمل نہیں، لیکن تہذیبی اور سماجی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس پر عمل کرنے سے اتنا فائدہ نہیں جتنا نقصان ہوگا۔ رسم الخط صرف آوازوں کے اظہار کا نام نہیں، یہ وسیع تر لسانی روایت کا جزو بھی ہے۔ رسم الخط بنیادی طور پر آوازوں کو ظاہر کرتا ہے لیکن بالواسطہ طور پر آوازوں کے ذریعہ لفظوں کو اور لفظوں کے ذریعہ جملوں اور عبارتوں اور اس طرح پوری زبان کی ترسیل و تفہیم کا آلۂ کار ہے۔ اس سارے سلسلہ میں لفظ کی خاصی اہمیت ہے۔ یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے کہ اردو کی اردوئیت جہاں اس کی مخصوص صوتیات سے قائم ہوتی ہے، وہاں مخصوص لفظیات سے بھی اس کا تعین ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں جتنا اہم اس کا دیسی جزو ہے، اتنا ہی اہم اس کا عربی فارسی جزو بھی ہے۔ اس جزو میں مذکورہ بالا آٹھ فاضل علامتیں بطور خاص الخاص اصوات کے استعمال ہوتی ہیں۔ ان کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ وہ الفاظ جو تلفظ میں یکساں ہیں، ان میں معنی کا فرق املا کی وجہ سے ان ہی حروف کی بدولت قائم ہوتا ہے، مثلاً عام اور آم، لعل اور لال، جعل اور جال، صدا اور سدا، عرضی اور ارضی، صورت اور سورت، کسرت اور کثرت، نظیر اور نذیر، بعض اور باز یا زن اور ظن۔ ان فاضل علامتوں کو رسم الخط سے خارج کرنے کا مطلب ہوگا کہ اول تو یکساں تلفظ والے الفاظ کے معنی میں تمیز کرنا دشوار ہو جائے گا، دوسرے اس سارے ذخیرۂ الفاظ کو جس کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے بجائے بارہ کے صرف چار علامتوں سے لکھنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس سارے سرمایہ کی صورت مسخ ہو کر رہ جائے

گی۔ لکھنے پڑھنے میں اگر ایک طرف کچھ آسانی پیدا ہوگی تو دوسری طرف کئی دقتیں بھی سامنے آئیں گی کیونکہ ہزاروں الفاظ کی صورت علامتوں کی اس تبدیلی سے پہچانی نہ جاسکے گی اور اردو کے قدیم علمی سرمایہ سے استفادہ کرنا بھی مشکل ہوجائے گا، نیز اردو لغات کی تمام کتابوں کو دوبارہ تیار کرانا ہوگا۔ اس کے علاوہ جنوب مشرقی ایشیا اور مشرق وسطیٰ کے بیسیوں ملکوں سے رسم الخط کی بنا پر ہمارا جو تہذیبی رشتہ ہے، وہ بھی مجروح ہوگا۔ غرض یہ کہ صوتیاتی طور پر اردو میں یہ علامتیں مردہ سہی، لیکن تہذیبی نقطۂ نظر سے ان کی زندگی میں کلام نہیں، پھر کئی صدیوں سے یہ اردو میں رائج ہیں، اور ان کے استعمال کی ہمیں عادت سی ہوگئی ہے۔ زبان میں عادت اور چلن کی بڑی اہمیت ہے اور کسی عادت کو اس وقت تک ترک نہیں کیا جاسکتا جب تک اس سے کسی بڑے فائدہ کی توقع نہ ہو۔ کم از کم اس معاملہ میں ہمیں زبان کی عملی آسانی کو صوتیاتی صحت پر مقدم رکھنا چاہیے۔ انگریزی رسم الخط اردو سے کچھ کم غیر سائنسی نہیں، اس کی اصلاح کی کوششیں برابر ہوتی آئی ہیں۔ جارج برنارڈ شا نے پورے خلوص نیت سے اس کام کے لیے اپنے وصیت نامہ میں جو گراں قدر رقم وقف کی تھی، اس کا جو انجام ہوا ہے، ہم سب جانتے ہیں۔ لہٰذا یہ مشورہ کہ اردو کی فاضل علامتوں کو جوں کا توں رہنے دیا جائے اگرچہ غیر سائنسی ہے، لیکن تہذیبی اعتبار سے بے معنی نہیں۔

البتہ اگر کسی تبدیلی سے اردو رسم الخط کا پورا تہذیبی ڈھانچہ متاثر نہ ہوتا ہو اور اس کی نوعیت جزوی ہو تو اس کے تسلیم کرنے میں تامل نہ ہونا چاہیے۔ اصلاحات کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اردو لکھنے اور پڑھنے میں آسانی ہو اور کتابیں جلد اور صحت کے ساتھ شائع ہوسکیں۔ ایسی چند اصطلاحیں یہ ہوسکتی ہیں:

۱۔ عربی کا الف مقصورہ اردو میں چونکہ کھپ نہیں سکا، اس لیے ضرورت ہے کہ ایسے الفاظ اردو کے قاعدے سے لکھے جائیں، مثلاً علیٰحدہ کو علاحدہ، زکوٰۃ کو زکات، رحمٰن کو رحمان، فتویٰ کو فتوا، موسیٰ کو موسا، استعفیٰ کو استعفا، اسمٰعیل کو اسماعیل، ادنیٰ کو ادنا لکھنے

عیسا، اعلےٰ کو اعلا، مصطفےٰ کو مصطفا، مجتبیٰ کو مجتبا اور ادنیٰ کو ادنا لکھنا مناسب ہوگا۔ البتہ اگر ایسا کوئی لفظ کسی عربی فارسی مثال یا ترکیب یا مصرع میں آئے جس کی حیثیت اقتباس یا مقولہ کی ہو تو اس کو عربی فارسی کے قاعدے سے لکھنا مناسب ہوگا۔

۲۔ تنوین کا استعمال صرف چند الفاظ میں ہوتا ہے، ان کو نون کے ساتھ لکھنا چاہیے، مثلاً فورن، تقریبن، اتفاقن، عمومن، خصوصن وغیرہ

۳۔ واؤ معدولہ کے سلسلے میں یہ تجویز کہ خورشید کو خرشید لکھنا چاہیے، قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ واؤ بعض حالتوں میں پیش کے قائم مقام کے طور پر استعمال ہوتی ہے، مثلاً ہُوا (ہونا کی ماضی) ہوئی، ہوئے، دوکان، سوراخ؛ اس کے علاوہ یہ بعض فارسی الفاظ میں خ کے فوراً بعد آتی ہے اور پیش سے ملا کر بولی جاتی ہے، مثلاً خواب، خواہش، خواجہ، خواہر، خواہ، خوابیدہ، خود، خوش۔۔۔ اس واؤ کو نیچے لکیر لگا کر لکھنا مناسب ہوگا (خواب، خواہش، خواجہ)۔

۴۔ نون اور نون غنہ کا فرق درمیانی حالت میں ضروری ہے۔ ابتدائی کتابوں میں پانچ، سانپ، جھانسی، سونگھنا، پہنچ، مانگ، تانتا وغیرہ الفاظ میں نون غنہ کا اظہار ہلال کے نشان سے کیا جائے تو پڑھنے میں سہولت ہوگی۔ نون غنہ کو منفصل (پھانس کو پھاں س) لکھنے کی ضرورت نہیں۔ ڈاکٹر عبدالستار صدیقی نے کنوا، کنواں اور کواں میں سے کنوا کو بہتر قرار دیا ہے اور کنوا اور دھنوا لکھنے پر زور دیا ہے[1]۔ میرا خیال ہے کہ ان لفظوں میں آخری مصوتہ یقیناً غنائیت کا اثر رکھتا ہے، [KUVā̃] [dʰUVā̃] بلکہ اصلی غنائی مصوتہ ہے ہی آخری، لیکن اس سے پہلے چونکہ نیم مصوتہ واؤ ہے، اس کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ یا ذرا پہلے ہوا ناک سے بھی خارج ہونے لگتی ہے جس کی وجہ سے واؤ سے پہلے کے مصوتے میں بھی غنائیت آگئی

---

[1] "اردو املا" مشمولہ اردو میں لسانیاتی تحقیق۔ مرتبہ ڈاکٹر عبدالستار دلوی، بمبئی ۱۹۷۱۔ ص ۶۴

ہے۔ اس لیے ایسے لفظوں کو لکھنے کا صحیح طریقہ کنواں، دھنواں نا کہ کنوا اور دھنوا۔

۵۔ اس بات کی طرف پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے کہ اردو مصوتوں میں درمیانی حالت میں یائے معروف، یائے مجہول اور یائے لین لکھنے کے لیے ہمارے پاس ایک ہی علامت ہے مثلاً میل، میل اور میل ایک ہی طرح سے لکھے جاتے ہیں۔ اسی طرح واؤ معروف، واؤ مجہول اور واؤ لین کے لیے بھی ایک ہی علامت ہے یعنی مول، مول اور مول بھی ایک ہی طرح سے لکھے جاتے ہیں ان کی الگ الگ پہچان کے لیے جو تجویزیں اب تک پیش کی جاتی رہی ہیں، ان میں سب سے بہتر یہ ہیں:

یائے معروف کے لیے	کھڑا زیر	(مِیل، دِین، مِیرا)
یائے لین کے لیے	ماقبل زبر	(مَیل، بَیل، سَیر)
یائے مجہول کے لیے	صفر یعنی تصور یعنی اسے خالی رہنے دیا جائے	(میل، سیر، میرا)

اسی طرح

واؤ معروف کے لیے	الٹا پیش	(مٗول، چٗور، دٗور)
واؤ لین کے لیے	ماقبل زبر	(مَول، چَوڑا، دَور)
واؤ مجہول کے لیے	صفر یہ تصور	(مول، جور، دوست)

ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کا مشورہ کہ "بڑی یے کا استعمال بالکل ترک کر دیا جائے"[1] اردو میں الجھنیں پیدا کرے گا۔ مندرجہ بالا تجویز کو مان لینے سے نہ صرف بڑی یے کا استعمال صحیح طور پر ہو سکتا ہے بلکہ میز کو مے ز یا میر کو می ر لکھنے کی مضحکہ خیز صورت سے بھی بچا جا سکتا ہے۔

۶۔ اردو میں لفظ کے آخر میں الف اور ہائے مختفی کے استعمال کے اصولوں کا تعین نہ ہونے کی وجہ سے کئی لفظ دونوں طرح سے لکھے جاتے ہیں، جیسے راجہ: راجا، بھروسہ: بھروسا

---

[1] ہماری زبان، ۱۵ر فروری ۱۹۷۱ء، ص ۱۱

بٹوارہ : بٹوارا وغیرہ۔ ڈاکٹر عبدالستار صدیقی نے اپنے متذکرہ صدر مضمون میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے اور صحیح مشورہ دیا ہے کہ مختفی ہ فارسی کی چیز ہے، اور صرف ان لفظوں میں لکھی جائے جو فارسی سے آئے ہیں۔ لیکن ان کا یہ بیان "جہاں تک تلفظ سے بحث ہے، اردو میں مختفی ہ کا وجود نہیں[1]" محل نظر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ اردو میں خفیف مصوتے لفظ کے آخر میں نہیں آتے لیکن چند لفظ ایسے ضرور ہیں جو الف سے نسبتاً چھوٹی آواز سے ادا ہوتے ہیں، اور ان کو ہائے مختفی ہی سے لکھا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر پتا اور پتّہ، آنا (فعل) اور آنہ (سکہ) یا جانا کے "نا" اور کلمہ نہی "نہ" کی آخری آواز کے تلفظ میں فرق ہے۔ آنا، جانا، سہارا، ابھارا وغیرہ کے آخر میں طویل مصوتہ ہے جو الف سے لکھا جاتا ہے، جبکہ پتّہ، آنہ، نہ یا آگرہ، پٹنہ، کلکتہ کے آخر میں خفیف مصوتہ [ə] ہے جسے ہائے مختفی سے لکھنے کا رواج ہے۔ نیز اردو میں ہائے مختفی [e] کی چھوٹی آواز کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، مثال کے طور پر "بہ" بمقابلہ "با" اور "کہ" بمقابلہ "کے"۔ اس لیے یہ کہنا کہ ہائے مختفی کے تلفظ کا اردو میں سرے سے وجود ہی نہیں، صحیح نہیں ہے۔ البتہ املا کی معیار بندی کے سلسلے میں اس کا تعین کرنا ہوگا کہ بعض ایسے دیسی الفاظ جن کے آخر میں الف آتا ہے، اور جو خواہ مخواہ ہائے مختفی سے لکھے جاتے ہیں، مثلاً ٹھیکہ، باڑہ، بٹوارہ، کھلونہ، راجہ، باجہ ایسے تمام الفاظ کو ہ سے لکھنا غلط اور الف سے لکھنا صحیح ہے، یعنی ٹھیکا، باڑا، بٹوارا، کھلونا، راجا، باجا وغیرہ۔

۷۔ اردو رسم الخط میں اصلاح کے بعض حامی ہمزہ کی گردن زدنی کے قائل ہیں۔ میں اپنے مضمون "ہمزہ کیوں" میں ثابت کر چکا ہوں کہ ہمزہ کی پوری پوری تہنید ہو چکی ہے اور اس کے بغیر اردو رسم الخط مکمل ہی نہیں۔ اگرچہ اردو میں ہمزہ کی اپنی کوئی آواز نہیں، لیکن ایک

---

[1] اردو میں لسانیاتی تحقیق : ص ۵۴

املائی تصور کی حیثیت سے ہمزہ کو اردو میں قبول کیا جا چکا ہے ۔ یہ صرف استعمال الفاظ میں نہیں بلکہ دیسی مادوں اور اردو افعال کی تصریفی صورتوں میں بھی استعمال ہوتا ہے ۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل الفاظ ہمزہ کے بغیر صحیح طور پر لکھے ہی نہیں جا سکتے :

کئی ، گئے ، فرمائیے ، آئیے ، نئے ، سوئیں ، جائیں ، آئیں ، جاؤ ، پاؤ ، کیکئی ۔ البتہ ہمزہ کے استعمال میں خاصی بے راہ روی ہے ، اور اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کے ہاں بھی اس کے غلط استعمال کی مثالیں مل جاتی ہیں ۔ چنانچہ ہمزہ کے استعمال کے اصول طے ہونے چاہییں، اور ان پر عمل کرنا چاہیے ۔ ایسے چند اصول یہ ہیں :

(ا) ڈاکٹر عبدالستار صدیقی نے "اردو املا" پر اپنے مضمون میں ہمزہ کے استعمال کے سلسلے میں یہ اصول پیش کیا ہے : "جب دو حروف علت اپنی اپنی آواز الگ الگ دیں تو ان کے بیچ میں ہمزہ آ سکتا ہے[1] ۔" یہ اصول آؤ ، جاؤ ، کھائے ، جائے کے لیے تو صحیح ہے ، لیکن نئے ، گئے ، کئی کے لیے صحیح نہیں جن میں صرف ایک حرف علت ہے اور ہمزہ لگایا جاتا ہے ؛ نیز دیے ، لیے میں اگرچہ دو حروف علت ہیں لیکن ان کا صحیح املا ہمزہ کے بغیر ہی ہے ۔ میرے نزدیک ہمزہ کے استعمال کے معاملہ میں بنیادی چیز تلفظ ہے ، چنانچہ میرا اصول ہے کہ اگر کسی لفظ میں دو مصوتے ساتھ ساتھ آئیں تو اسے ہمزہ سے لکھنا چاہیے ، ورنہ نہیں (تائب ، غائب ، فائدہ ، کھائے ، آؤ ، گئے ، اٹھائیے ، جائیے) ۔ ہونا کی ماضی ہوا کو اگرچہ بعض حضرات ہؤا لکھتے ہیں ، لیکن اس کو اس کلیہ سے مستثنیٰ سمجھنا چاہیے ۔ نیز دو مصوتوں کا جوڑ جہاں علیحدہ آتا ہے ، وہاں ہمزہ استعمال نہیں ہوتا ۔

(ب) جن الفاظ میں مصوتہ اور نیم مصوتہ ی کا جوڑ ہے ، وہ ہمزہ سے نہیں لکھنے چاہییں (لیے ، تیجیے ، دیے ، دیجیے ، دیکھیے ، سنیے ، چاہیے ، کیے ، کیجیے ، دیجیے) ۔

---

[1] اردو میں لسانیاتی تحقیق : ص ۶۳

(ج) اضافت کے لیے ہمزہ صرف ان الفاظ پر لگتا ہے جو ہائے مختفی پر ختم ہوتے ہیں۔ (جذبۂ دل، نالۂ درد) جہاں ہ تلفظ میں ادا ہوتی ہو، وہاں اضافت کسرہ سے لکھی جاتی ہے (آہِ سرد، تہِ دل، وجہِ جواز، ماہِ نو)

(د) عربی الفاظ طلبار، انشار، منشار، امرار، وزرار، نقرار اردو میں صرف آخری الف سے بولے جاتے ہیں، یعنی ان میں دو مصوتوں کا جوڑ نہیں، اس لیے انھیں ہمزہ سے لکھنا مناسب نہ ہوگا۔ البتہ اگر پوری ترکیب عربی کی ہے تو وہاں ہمزہ کو برقرار رکھنا چاہیے، مثلاً انشاء اللہ، منشاء الرحمٰن، ذکاء اللہ؛ یہی حال سوء اتفاق، سوء ظن وغیرہ ترکیبوں کا ہے۔

آل احمد سرور صاحب نے مشورہ دیا ہے کہ "ہمزہ صرف وہاں لکھنا چاہیے جہاں آواز ٹوٹ جائے۔"[1] واقعہ یہ ہے کہ اصولی طور پر آواز ہر صوتی رکن کے بعد ٹوٹتی ہے، مثلاً وسوسہ، گرداب، زندگی، اشتہار، انتظار، اضطراب، لیکن کہیں بھی ہمزہ کے استعمال کا محل نہیں۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ جہاں دو مصوتے ایک ساتھ آئیں اور آواز ٹوٹتی معلوم ہو تو ہمزہ لکھنا چاہیے، مناسب ہے۔ مثلاً زیبائی، رعنائی، بے وفائی، جائے، کھائے، آئیں، جائیں، جاؤں، لاؤ، آؤ؛ یا اگر ایک طرف حرف علت ہو اور دوسری طرف زیر، زبر یا پیش ہو اور آواز ٹوٹتی معلوم ہو تو بھی ہمزہ لکھنا چاہیے، مثلاً نئے، گئے، کئی وغیرہ۔

(ھ) جاؤ، کھاؤ، آؤ کے مقابلے میں پانو، ناو، بناو کو ہمزہ کے بغیر لکھنا صحیح ہے، کیونکہ ان لفظوں میں آخری آواز مصوتہ نہیں بلکہ نیم مصوتہ واؤ (v) ہے۔ لیکن ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کا یہ مشورہ کہ گاے، چاے، راے، ہاے میں بھی ہمزہ نہ چاہیے[2]، قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ ان لفظوں میں آواز نیم مصوتہ ی (y) پر نہیں بلکہ مصوتہ (e) پر ختم ہوتی ہے۔

---

[1] ہماری زبان، ۱۵ر فروری ۱۹۷۱ء، ص ۱۱

[2] اردو میں لسانیاتی تحقیق: ص ۶۳

البتہ اردو والوں کی ایک قلیل تعداد ان الفاظ کا تلفظ (ǣ) سے کرتی ہے یعنی [cāy] بجائے [cāē] ، اس صورت میں بھی یاے مجہول سے لکھنا مناسب نہ ہوگا، بلکہ نیم مصوتہ کے اظہار کے لیے یوں لکھنا چاہیے : چایۓ ۔ اس سے گائے (جانور) اور گائے (وہ گانا گائے) میں التباس بھی نہ رہے گا یعنی گایۓ اور گائے ۔

۸۔ اردو میں ہاے دوچشمی کو ہکار آوازوں کے لیے مخصوص کر دینا چاہیے، یعنی بھاری، پتھر، ہاتھ، کبھی، بھیج، بھی، جھوٹ، مجھے، بجھنے، کچھ وغیرہ کو بہاری، پتہر، ہاتہہ، کبہی، بہیج، بہی، جہوٹ، مجہے، بجہنے، کچہہ لکھنا مناسب نہ ہوگا۔ ہاے دوچشمی کو صرف مخلوط آوازوں کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔

۹۔ اردو رسم الخط میں یوں بھی حروف ملا کر لکھے جاتے ہیں۔ لفظوں کو ملانے سے اور بھی پیچیدگی پیدا ہوگی۔ چڑھیگا، کرینگے، اٹھینگے، سُنیگی، پڑھینگی میں علامت مستقبل گا، گے، گی کو ملا کر لکھنے کی جو لوگ حمایت کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ علامتِ مستقبل آزادانہ استعمال نہیں ہوتی، اس لیے اسے فعل سے ملا کر لکھنا چاہیے۔ اس اصول کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو پھر کو، نے، سے، پر، تک، میں وغیرہ حروف جار بھی آزادانہ استعمال نہیں ہوتے، ان کو بھی اسم سے ملا کر لکھنا لازم آئے گا۔ دیوناگری میں ان کو ملا کر لکھنے کا رواج ہے، لیکن ہمارے رسم الخط کا مزاج دوسرا ہے، اس میں لفظوں کو الگ الگ لکھنا ہی مناسب ہے۔

۱۰۔ اردو رسم الخط کا ایک مسئلہ حروف کی کرسی اور ان کے جوڑوں کا ہے۔ نستعلیق میں جوڑوں کی تعداد خاصی زیادہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نستعلیق کا اطمینان بخش ٹائپ یا ٹائپ رائٹر آج تک تیار نہیں ہو سکا۔ اردو میں اکثر و بیشتر حروف کی چار شکلیں ہیں، ابتدائی، درمیانی، آخری اور آخری غیر مخلوط۔ مثلاً دعا، بعد، نفع اور رفاع میں ع کی شکل ہر جگہ بدلی ہوئی ہے۔ اصلاح کی ایک تجویز یہ رکھی گئی ہے کہ ہر حرف کی زیادہ سے زیادہ دو شکلیں رکھی جائیں، ایک لفظ کے شروع یا درمیان کے لیے اور ایک آخر کے لیے۔ اس طرح ہر حرف کی پوری یا آدھی شکل نمایاں،

واضح اور قطعی رہے گی۔[1] اس تجویز کے تسلیم کرنے میں چند قباحتیں ہیں۔ اول یہ کہ جب نستعلیق پڑھنے لکھنے کی مشق ہو جاتی ہے تو جوڑوں کی کثرت سے کوئی پریشانی نہیں ہوتی اور اردو لکھنے والے انھیں آسانی سے لکھ لیتے ہیں، دوسرے یہ کہ وہ حروف جو بعد میں آنے والے حروف کے ساتھ ملائے نہیں جاسکتے، ان کی پہلے ہی صرف دو شکلیں ہیں، مثلاً درد اور دید میں د، یا رب اور سرد میں ر۔ رہی ٹائپ اور چھپائی کی بات، تو اگر نستعلیق سے جوڑوں کی تعداد کو کم کیا جائے تو اس میں اور نسخ میں فرق ہی کیا رہ جائے گا۔ نستعلیق کا سارا حسن ہی اس کے شوشوں، قوسوں اور دائروں میں ہے۔ اس میں تبدیلی کرنے سے کہیں بہتر یہ ہے کہ عام ضروریات کے لیے بجائے نستعلیق کے نسخ اختیار کرنے پر زور دیا جائے۔ جب اتنی بات طے ہے کہ شعری مجموعوں، پوسٹروں اور اعلان ناموں کے لیے جہاں تحریر کی خوش نمائی کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ نستعلیق کو باقی رکھا جائے تو پھر جوڑوں کی تعداد گھٹا کر نستعلیق کو مسخ کرنے کی ضرورت کیا ہے۔ چاہیے کہ سرکاری اور تعلیمی ادارے اور ادبی انجمنیں جلد از جلد نسخ کی طرف توجہ کریں۔ یہ لکھنے اور پڑھنے میں آسان بھی ہے اور طباعتی کاموں کے لیے موزوں بھی ہے۔ جب تعلیم ہی نسخ کے ذریعہ دی جانے لگے گی، تو عام تحریر کے لیے بھی نسخ استعمال ہونے لگے گا۔ میری نظر سے کئی ایسے ایرانی دوستوں کی تحریر گزری ہے جن کی تعلیم نسخ کے ذریعہ ہوئی اور ان کی روش نستعلیق کے بجائے نسخ کی طرف راجع ہے، اور انھیں نستعلیق لکھنے میں وہی دشواری پیش آتی ہے جو ہمیں نسخ لکھنے میں۔ گویا سارا سوال رواج اور عادت کا ہے۔ نسخ کو رائج کرنے کے لیے ابتدائی سے لے کر ثانوی اور اعلیٰ درجوں تک درسی کتابیں بھی نسخ میں فراہم کرنی ہوں گی۔ اردو کے موجودہ حالات میں نستعلیق میں لکھی ہوئی درسی کتابیں لیتھو میں بمشکل تمام چھپتی ہیں تو ان کا نسخ میں شائع ہونا معلوم! پھر بھی اگر اصلاح کی طرف توجہ

---

[1] ہماری زبان، ۱۵ر فروری ۱۹۷۱ء، ص ۱۲

کرنی ہے تو سب سے پہلا اور سب سے اہم کام یہی ہے کہ نسخ کو رائج کرنے پر زور دیا جائے۔

(۵)

اس مضمون کی بحث سے جو نتائج نکلتے ہیں، مختصراً وہ یوں ہیں:

۱۔ اردو کے جو ادیب رسم الخط کی تبدیلی کا مشورہ دیتے ہیں، ان کے خلوص پر شبہ کرنا یا انھیں اردو دشمن قرار دینا غلط ہے۔ یہ لوگ فرقہ وارانہ جذبات کی فضا میں اردو کے مسئلہ کو حل کرنے کے لیے بہت بڑی قربانی دینے کو تیار ہیں۔ البتہ ان کے مشورے کی پشت پر مصنوعی اور عوامی زبان کا جو لسانی نظریہ ہے، وہ اردو اور ہندی کے مخصوص تہذیبی اور لسانی رشتہ کو سمجھنے میں معاون ثابت نہیں ہوتا، اس لیے اس سے غلط نتائج نکلتے ہیں۔

۲۔ قومی یک جہتی کے نام پر بھی رسم الخط میں تبدیلی مناسب نہ ہوگی۔ اس سے قومی یک جہتی کو اتنا فائدہ نہیں جتنا نقصان پہنچے گا۔ اگر پورے ملک کی لسانی یکسانیت کے لیے سب زبانوں کے رسم الخط میں تبدیلی کا سوال ہو تو بات دوسری ہے، ورنہ صرف اردو کے لیے ایسی تجویز پیش کرنا خود قومی یک جہتی کے منافی ہے۔ کیونکہ ایک لسانی اقلیت ہمیشہ کے لیے اپنے رسم الخط سے محروم ہو جائے گی جس کا نتیجہ مستقل بدگمانی اور بے اطمینانی کے سوا کچھ نہ ہوگا۔ نیز پاکستان اور جنوب مشرقی ایشیا اور مشرقِ وسطیٰ کے جن بیسیوں ملکوں سے رسم الخط کی وجہ سے ہمارا تہذیبی رشتہ استوار ہوتا ہے، اس تبدیلی سے وہ بھی متاثر ہوگا۔ ہندستانی تہذیب کی بنیاد رنگارنگی اور کثرت پر ہے۔ سوال عناصر میں ہم آہنگی کا ہے، عناصر کو مٹانے کا نہیں۔ چنانچہ اس ملک میں جہاں دوسرے رسم الخط ہیں، اردو کو بھی زندہ رہنے کا حق حاصل ہے۔

۳۔ یہ بات صحیح نہیں کہ اگر رسم الخط نہ رہے تو زبان ختم ہو جائے گی۔ زبان رسم الخط کے بغیر بھی زندہ رہ سکتی ہے، لیکن اردو اور ہندی میں جو مخصوص لسانی رشتہ ہے، اور جس طرح دونوں کی بنیاد ایک ہی عوامی بولی پر ہے، اس کے پیش نظر رسم الخط کی تبدیلی سے اردو کی انفرادیت کے مجروح ہونے کا خطرہ ہے۔

۴۔ اردو کا رسم الخط غیر ملکی نہیں۔ یہ اپنی اصل کے اعتبار سے عربی فارسی ہے، لیکن یہ اس حد تک اردوایا جا چکا ہے کہ یہ اردو کا اپنا رسم الخط بن چکا ہے۔ اس میں اتنی علامتوں اور آوازوں کا اضافہ ہوا ہے کہ موجودہ صورت میں اسے عربی یا فارسی والے محض اپنا رسم الخط نہیں کہ سکتے۔ اردو زبان کی طرح اردو رسم الخط کی بھی اپنی حیثیت ہے۔ اس رسم الخط کو اردو رسم الخط کہنے پر اصرار کرنا چاہیے۔

۵۔ اردو رسم الخط کی سب سے بڑی خوبی مصوت آوازوں کے لیے علامتوں کی حیرت انگیز کمی ہے۔ اس سلسلے میں اعراب کے صفریہ تصورسے کام لینے کا رواج ہے جس سے یہ رسم الخط کفایتِ حرفی کی بہترین مثال پیش کرتا ہے اور مختصر نویسی کے قریب آگیا ہے۔

۶۔ اردو رسم الخط میں مصوت آوازوں کے لیے کئی دوہری اور تہری فاضل علامتیں ہیں، لیکن ان کو نکالنے کی چنداں ضرورت نہیں، کیونکہ ایسا کرنے سے اردو کے عربی فارسی ذخیرۂ الفاظ کی صورت مسخ ہو جائے گی اور قدیم علمی سرمایہ سے استفادہ کرنا مشکل ہو جائے گا۔

۷۔ اردو والوں کی سب سے بڑی ضرورت اس وقت نسخ کو رائج کرنے کی ہے۔ اس سے ہمارے رسم الخط کی کئی جزوی خرابیاں مثلاً کرسی کا معاملہ، جوڑوں کی کثرت، حروف کی دو سے زیادہ شکلیں وغیرہ جو نستعلیق کی دین ہیں، خود بخود رفع ہو جائیں گی۔ جب طباعت میں نسخ رائج ہو جائے گا تو تحریر بھی نسخ کا رنگ اختیار کرے گی۔

۸۔ اردو ایک آزاد اور خود مختار زبان ہے۔ اس کا رسم الخط اس کا اپنا رسم الخط بن چکا ہے۔ البتہ تہذیب کا عمل رک جانے سے جو ضمنی اصلاحیں اب تک نافذ نہیں، ان کو نافذ کرنا چاہیے۔ ۱۹۴۴ء کی ناگپور کانفرنس سے ان اصلاحوں پر غور ہو رہا ہے، لیکن اب تک کوئی عملی اقدام نہیں کیا گیا۔ اس سلسلے میں ہماری بے حسی ضرب المثل کا درجہ رکھتی ہے۔ وقت ہمارا انتظار نہیں کرے گا، کم از کم اب تو ہمیں اپنے باعمل ہونے کا ثبوت دینا چاہیے۔

اختر انصاری

شاد عارفی

غالب کی شاعری اور شاعرانہ برگزیدگی کے بارے میں کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے۔ اور اب صدسالہ تقریبات کے ضمن میں جو کچھ اس موضوع پر لکھا گیا ہے ــــــ یعنی غالب کے فکر و فن پر جس طرح نئے نئے زاویوں سے روشنی ڈالی گئی ہے، اُس کی عظمت، اُس کی صناعی، اُس کی خلاقی، اُس کی ذہنی توانائی، اُس کی ہمہ گیری اور شخصیت کی بوقلمونی کو اجاگر کرنے کے لیے جیسی کچھ کاوشیں عمل میں لائی گئی ہیں، اس کی باطنی و خارجی زندگی کو جس طور سے کھنگالا گیا ہے اور اس زندگی کے خفیف سے خفیف پہلو اور معمولی سے معمولی موڑ کو جس خوردبینی تحقیق کا نشانہ بنایا گیا ہے ــــــ اُس سب کو دیکھتے ہوئے اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ اب کچھ کہنے کو باقی نہیں رہا۔ پھر بھی اتنا تو کہنے کو ضرور جی چاہتا ہے ــــــ اور غالب کی نابغیت اور عبقریت کو شاید اس سے بڑھ کر خراجِ تحسین پیش کیا بھی نہیں جاسکتا ــــــ کہ اُس نے اردو کی کلاسیکی غزل کا خاتمہ کر دیا۔ کم و بیش دو سو سال تک جن خطوط پر اردو غزل کا ارتقا ہوا تھا اُنھیں خطوط پر قائم رہتے ہوئے اور اُنھیں بنیادوں پر اپنے فکر و فن کی عمارت استوار کرتے ہوئے غالب نے بلندی کے اُس نقطے کو چھو لیا جس سے بلند تر مقام کا تصور بظاہر اور عملاً ناممکن ہو گیا اور یہیں سے اس حقیقت کا راز بھی فاش ہونا شروع ہو جاتا ہے کہ غالب کے بعد اردو غزل شارعِ عام کو چھوڑ کر اور جادۂ مستقیم سے ہٹ کر، گویا پٹری سے اُتر کر اِدھر اُدھر بھٹکنے لگی، اور من حیث المجموع آج تک ٹامک ٹوئیاں مار رہی ہے۔ جیسے کوئی شان دار و پُر سطوت دریا ایک طویل، بے محابا اور بے تکان سفر کے بعد اچانک اپنے راستے میں ایک کوہِ گراں کو حائل پائے اور متفرق دھاروں

اور چھوٹی موٹی ندیوں میں منقسم ہو کر اِدھر اُدھر بہنا شروع کر دے اور یوں ایک تند و تیز دریا کی حیثیت سے اس کا وجود ختم ہو کر رہ جائے۔ پچھلے سو برسوں میں اردو کی غزلیہ شاعری کبھی بے راہ روی کا شکار ہوئی، کبھی ابتذال و پست نوائی سے ہم کنار ہوئی، کبھی اصلاح و تجدد کے چکر میں پھنسی اور کبھی ابہام و اہمال کے بحرِ ظلمات میں غرق ہوئی۔ اور یہ سب اس لیے ہوا کہ روایتی خطوط پر اس کے تسلسل و ارتقا کا امکان ختم ہو چکا تھا۔ غالبؔ کی غزل سدِ سکندری بن کر آگے بڑھنے کے تمام راستوں کو مسدود کر چکی تھی۔ حالیؔ کی اصلاحی جد و جہد، جیسے کوئی ڈوبتی ہوئی کشتی کو تہ نشین ہونے سے بچانے کی کوشش کرے یا کسی جلتے ہوئے مکان سے کچھ ساز و سامان کو صحیح سالم نکال لانے کے لیے ہاتھ پیر مارے! داغؔ، امیرؔ، جلالؔ اور اُن کے اخلاف و اعقاب کی فرسودہ نوائیاں، جیسے کوئی پختہ عمر کا سنجیدہ رو شخص اپنے بچپن کے سُنے ہوئے گیتوں اور بولوں کو دہراتا پھرے اور بے وجہ لوگوں کے کان کھائے! لکھنؤ کے مزعومہ جذباتی اسکول کی رقت پسندانہ ماتم سرائی، سینہ کوبی اور مرثیت، جیسے کسی کی موت پر اڑوس پڑوس کی عورتیں جمع ہو کر مصنوعی فریاد و بکا میں مصروف ہوں، یا یہ کہ چند مبتدی اداکار کسی عظیم ٹریجڈی کا ریہرسل کر رہے ہوں اور ٹریجڈی کو کامیڈی بنا ڈالنے پر کمربستہ ہوں! اور پھر نام خدا ہمارے موجودہ دور میں غزل کے نام پر مزخرفات کا وہ انبار جس نے غزلیہ شاعری کو ہزلیت، سخریت، مہملیت، پوچیت، فضولیت اور نہ جانے کتنی افسوسناک اور مضحکہ خیز "یتوں" کا مجموعہ بنا کر رکھ دیا ہے اور جس کی توضیح و تصریح کے لیے یقیناً کسی تشبیہ یا استعارے سے مدد لینے کی ضرورت نہیں۔ اس تمام بحران و خلفشار کو میری ناچیز رائے میں غالبؔ کے فکر و فن کی ظالمانہ عظمت اور اس کے اثرات مابعد کی روشنی ہی میں بہترین طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ پھر غزل کے مذکورہ تہلکات کے ساتھ ساتھ اسی زمانے میں اور غالبؔ کی عظمت سے پیدا ہونے والے اسی پس منظر میں تجدید و تعمیر کی کچھ انفرادی مساعی بھی بروئے کار آئیں اور ان کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبالؔ نے تہذیبی و عمرانی افکار کی بنیادوں پر اپنی منزل کے کاخِ بلند کی تعمیر کی اور اس روایتی صنفِ سخن کو

روایتی مضامین سے آزاد کر کے ملی و سیاسی تصورات کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ اس عمل میں انھوں نے غزل کی قدیم علامتوں کو نئے معنی پہنائے اور رموز و علائم کی ایک نئی دنیا آباد کی، اصغر، فانی، حسرت اور جگر نے غزل کے اُس کلاسیکی روپ کو جو میر، سودا، مصحفی، آتش اور شاد عظیم آبادی کے ہاتھوں پروان چڑھا تھا اور کلامِ غالب کی شکل میں اپنے نصف النہار کو پہنچا تھا، اور اُسی بلندی پر دم توڑ گیا تھا، دوبارہ زندہ و متحرک کرنے کی کوشش کی۔ ہم اس کوشش کو اردو غزل کی نشاۃ الثانیہ کہہ لیں یا دورِ نہضت کے نام سے پکاریں، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ پر اٹل ہے کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کی شاعری بیسویں صدی میں زیادہ دور تک نہیں جا سکتی تھی۔ چنانچہ چاروں مذکورہ شاعروں کی مجموعی کاوش کو زیادہ سے زیادہ کسی جاں بلب بیمار کا سنبھالا کہا جا سکتا ہے یا کسی بجھتے ہوئے چراغ کی بھڑکتی ہوئی لو سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بجھتے بجھتے بھی یہ چراغ خوب بھڑکا اور بالخصوص اصغر اور فانی کی تابانیٔ فکر نے غزل کے ماحول کو جگمگا کر رکھ دیا۔ اقبال کی فلسفیانہ مقصدیت، اصغر کی سرمستانہ رجائیت اور فانی کی بلیغ مفکرانہ یاسیت بلاشبہ بیسویں صدی کی اردو منزل کے برگزیدہ ترین پہلو ہیں۔ اِس اعتراف کے بعد آگے بڑھیے تو اِسی ضمن میں یگانہ اور فراق کی خدمات و اکتسابات کا ذکر آتا ہے کہ ایک نے منزل کو نئے لب و لہجہ سے مسلح اور نئے کس بل سے آراستہ کیا تو دوسرے نے غزل کے مواد و موضوعات میں کچھ تازہ تر عناصر کی آمیزش کی۔ اور پھر، یادش بخیر، شاد عارفی مرحوم بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی کے طور پر توجہ کا مرکز بنتے ہیں!

جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے، شاد صاحب کا کلام ۱۹۳۲ء یا ۱۹۳۳ء کے آس پاس اردو کے موقر جرائد میں شائع ہونا شروع ہوا۔ اُس وقت کے اہم اور سربرآوردہ ادبی رسائل ہمایوں، ادبی دنیا، نگار، جامعہ، ساقی، معارف اور زمانہ تھے۔ نیرنگ خیال اپنے عروج کی آخری منزلوں میں تھا اور کچھ ہی دنوں کے بعد زوال کے حدود میں داخل ہو گیا۔ ان میں سے اکثر یا بعض رسائل میں شاد صاحب کی غزلیں (اور نظمیں بھی) خاصے تسلسل کے ساتھ شائع

ہو اکیں، اس زمانے میں جن شعراء کا کلام باقاعدگی یا بے قاعدگی کے ساتھ ادبی رسائل کے ذریعے منظرِ عام پر آتا تھا ان میں ایک طرف تو غزل کے ان مجددین کے علاوہ جن کا میں نے اوپر ذکر کیا (حسرت، فانی، اصغر، جگر اور یگانہ) روایتی تغزل کے علم بردار بیخود دہلوی، سائل دہلوی، عزیز لکھنوی، آسی الدنی، احسن مارہروی، آرزو لکھنوی، وحشت کلکتوی، ناطق گلاؤٹھوی، ثاقب کانپوری، عیاں میرٹھی، بیان یزدانی، مانی جائسی، جوش ملسیانی، آرزو لکھنوی، سیماب اور جعفر علی خاں اثر تھے، اور دوسری طرف کسی قدر بعد میں آنے والے شاعروں کی ایک کھیپ تھی جن میں اکثر غزل گو بھی تھے اور نظم نگار بھی۔ جوش کی مسلسل غزل ابھی پورے طور پر ابھر کر سامنے نہیں آئی تھی اور وہ آج کی طرح اس وقت بھی بنیادی طور پر نظم کے شاعر خیال کیے جاتے تھے۔ جوش کے علاوہ تلوک چند محروم، حفیظ، ساغر، اختر شیرانی، روش، احسان دانش، عدم، علی اختر حیدر آبادی، فراق گورکھپوری، ......

ن۔م۔ راشد نوجوان اور نوجوان تر نسل کے وہ شاعر تھے جو اس دور کی دنیائے رسائل پر قابض و متصرف تھے۔ ان ناموں کے علاوہ کچھ اور بھی نام ہیں جو حافظے کے افق سے جھانکتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جن کو آج کی دنیائے ادب بظاہر بالکل بھلا چکی ہے اور وہ گمنامی کے بحرِ ناپیدا کنار میں غرق ہو کر خبرش باز نیامد کی عملی تفسیر و تعبیر بن چکے ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جو وقت کی اس سرحد پر بھی معلوم و معروف لکھنے والوں میں شمار ہوتے ہیں، لیکن یا تو اس وجہ سے کہ بعد میں ان کی توجہ شاعری کی طرف کم ہو گئی یا شاید اس بنا پر کہ وہ شاعرانہ حیثیت سے زندہ رہنے کا مسلسل ثبوت دینے سے قاصر رہے، ان کی شہرت بڑی حد تک کجلا چکی ہے۔ گویا ان کا وہ حال ہوا جس کا ذکر برسوں پہلے میں نے اپنی تصنیف "ایک ادبی ڈائری" میں کیا تھا۔ میں نے لکھا تھا کہ اگر کوئی مصنف اپنی تحریروں کی اشاعت کے ذریعے باقاعدگی کے ساتھ اپنی زندگی کا ثبوت نہ دیتا رہے تو اس کو بہت جلد بھلا دیا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی مصنف

دو چار برس یا اس سے بھی زیادہ کی طویل خاموشی اختیار کرے تو اُس کو مردہ تصور کر لیا جاتا ہے۔ اور چاہے اُس نے کتنا ہی اچھا کام کیوں نہ کیا ہو کوئی اُس کا نام تک نہیں لیتا۔ پھر ان مصنفوں کا تو ذکر ہی کیا جو بے چارے سچ مچ مر جاتے ہیں۔ اگر اُن کے پس ماندگان میں کچھ ایسے لوگ نہیں ہیں جو مسلسل اُن کے نام کا ڈھنڈورا پیٹتے رہیں تو ادبی حلقے اُن کو نہایت آسانی کے ساتھ اور قطعی طور پر فراموش کر دیتے ہیں۔ بہرحال اس زمانے میں جس زمانے کا میں ذکر کر رہا ہوں، مذکورۂ بالا معروف شاعروں کے علاوہ اور بھی کتنے ہی شاعر ایسے تھے جن کا کلام ادبی رسائل کی زینت بنتا تھا اور جو کم سے کم اُس وقت کے جانے پہچانے بلکہ نامور و مقبول شعراء میں شمار ہوتے تھے۔ اُن میں سے چند کے نام، بغیر کسی ترتیب اور بغیر کسی گروہی تقسیم کے لکھتا ہوں: اختر جونا گڑھی، مسعود علی ذوقی، جگت موہن لال رواں، خان احمد حسین خاں، باسط بسوانی، محوی لکھنوی، نجم گیلانی، اثر صہبائی، جلال الدین اکبر، صدق جائسی، حکیم آزاد انصاری، غلام مصطفےٰ تبسم، محمود اکبر آبادی، جگر بریلوی، طالب الہ آبادی، محمود اسرائیلی، عبداللطیف تپش، نجم ندوی، عندلیب شادانی، ہری چند اختر، ماہر القادری، فاخر ہریانوی، کرپال سنگھ بیدار، عباس بیگ محشر، عبدالعزیز فطرت، مقبول حسین احمد پوری، وقار انبالوی، علی منظور حیدر آبادی، عابد لاہوری، امر چند قیس جالندھری، سعید احمد اعجاز، نذیر احمد خاں مرغوب، آرزو جلیلی، مراتب علی تائب، باقی صدیقی، محشر رام پوری، ضیار فتح آبادی، الطاف مشہدی، اکبر حیدری، نذیر مرزا برلاس، حفیظ ہوشیارپوری، زیبا ردولوی، روشن نکودری، سراج الدین ظفر، لطیف انور گورداسپوری، عطاء اللہ کلیم، مظفر حسین شمیم، نشتر جالندھری، تابش صدیقی، رام جوایا خنداں، مسعود شاہد ان میں سے کچھ محض غزل گو تھے، کچھ بڑے نظم نگار، اور کچھ نظم و غزل دونوں میدانوں میں طبع آزمائی کرتے تھے۔

مجموعی حیثیت سے اُس دور کو نظم کا دور سمجھا جاتا تھا اور یہ خیال عام تھا ـــ گو اِس کی کارفرمائی بہت واضح طور پر نہیں بلکہ کسی قدر مبہم شکل میں ذہنوں کی زیریں سطح تک محدود تھی ـــ کہ غزل کے

زمانے لد گئے اور غزل کہنے والے "اگلے وقتوں کے ہیں یہ لوگ انھیں کچھ نہ کہو" کے مصداق اگر غزل کہنے پر مُصر ہیں تو بے شک کہا کریں اور بے شک لکیر پیٹا کریں، لیکن اُن کی وضعداری اور وظیفہ خوانی سے کوئی مثبت نتیجہ نکلنے والا نہیں ہے۔ بات وہی تھی جو میں اوپر کہہ آیا ہوں۔ غالب کی قدآور اور کوہ پیکر شخصیت کے پس منظر میں اُس دور کے غزل نگار بالشتیے معلوم ہوتے تھے۔ اور لوگ یہ سوچنے پر مجبور تھے کہ یہ بے چارے آخر کہاں تک زور لگائیں گے اور کس بوتے پر اس ورسٹ کی اُس چوٹی کو جس کا نام غالب ہے چھُونے یا زیر کرنے کی کوشش کریں گے۔ پھر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اُس وقت تک غالب کے بارے میں بھی اردو تنقید کی بصیرت بے حد محدود تھی اور غالب کے خلاف آواز اٹھانے والوں اور اُس کے کلام کو سوختنی در دریدنی قرار دینے والوں کی بھی کوئی کمی نہیں تھی۔ مثال کے طور پر نیاز فتحپوری نے اپنے رسالے میں غالب کے خلاف ایک اچھی خاصی مہم چلا رکھی تھی اور غالب ہی کے ایک ٹٹ پونجیے ہم عصر، مومن کو غالب سے برتر و فائق ثابت کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔ گو یہ بھی ہے کہ آگے چل کر، اپنے آخری ایام میں، انھوں نے اس بے مثال تنقیدی شعور کی روشنی میں جس کا وہ عمر بھر ثبوت دیتے رہے اپنی غیر معتدل رائے پر نظر ثانی کی اور غالب کو اس کا حق دینے کی کوششیں بروے کار لائے۔ ان سب باتوں کے باوجود، یعنی غالب دشمن رجحانات کے باوصف اور غالب کی عظمت کا صحیح و کلی شعور نہ ہونے پر بھی غالب کو ایک بڑا شاعر خیال کیا جاتا تھا۔ اصغر اور فانی کا کلام پورے طور پر روشناسِ دنیاے ادب ہو چکا تھا، لیکن یہ دونوں بھی ابھی اس حیثیت اور مقام سے محروم تھے جو آگے چل کر اُن کے حصے میں آیا۔ وجہ یہ کہ اس وقت تک غزل کو اس کی رمزیت، علامیت، گہری داخلیت اور تہ نشین اندرونیت کی روشنی میں دیکھنے کا رجحان پیدا نہیں ہوا تھا۔ یہ بہت بعد کی چیز ہے جس نے اچھے اور تازہ فکر شاعروں کے کلام میں نئی تہوں، نئی گونجوں، نئی گہرائیوں اور نئی معنویتوں کا سراغ لگانے کی خدمت انجام دی۔ اس وقت یہ شعور ناپید تھا اور حالی نے غزل کی شکست و ریخت کے باب میں جو مشورے دیے تھے وہ بلا چون و چرا تسلیم کیے جاتے

تھے۔ اور عظمت اللہ خاں مرحوم کا نعرہ کہ غزل کی گردن بلا تکلف مار دی جائے ذہنوں میں بالکل تازہ تھا۔ مختصر یہ کہ غزل ایک قدیم، فرسودہ، رواجی، رسمی اور تقلیدی صنفِ سخن سمجھی جاتی تھی اور غزل لکھنا بے وقت کی راگنی الاپنے کے مترادف خیال کیا جاتا تھا۔

باقی رہے نظم نگار شعراء، تو میرا خیال ہے کہ شاید غزل لکھنے والوں کی بہ نسبت یہ زیادہ اہمیت اور تعزز کے مستحق خیال کیے جاتے تھے۔ حالی، محمد حسین آزاد، شبلی، اسمٰعیل میرٹھی اور سلیم پانی پتی کی ابتدائی پختہ و ناپختہ کوششوں کے بعد اقبال، سرور جہاں آبادی، نادر کاکوروی، چکبست، صفی لکھنوی، مہاراج بہادر برق دہلوی، شوق قدوائی اور پنڈت کیفی وغیرہ شعراء نے اردو میں نظم نگاری کی بنیادوں کو مضبوط کیا تھا اور ایک زندہ و متحرک روایت کی تشکیل کی تھی۔ چنانچہ جوش، حفیظ، اختر شیرانی اور وہ تمام لکھنے والے جو ان کے پیش روؤں میں شمار ہوتے تھے موضوعاتی نظموں کی تخلیق میں خاصی سرگرمی کے ساتھ منہمک تھے اور ان کی منظری، محاکاتی، بیانیہ، رِوانی، تومیاتی اور غنائی تخلیقات اساتذۂ غزل کی رسمی تخلیقات سے کچھ زیادہ ہی اعتبار حاصل کرتی تھیں۔

پھر ان تمام جوان و معمر، نوجوان و نوجوان تر اور جدید و جدید تر شعراء کے کلام کے پہلو بہ پہلو شاد عارفی مرحوم کا کلام آج سے پینتیس چھتیس سال پہلے رسالوں کی زینت بننا شروع ہوا تو یہ تو میں ہرگز نہیں کہوں گا کہ ان کا انداز سب سے جدا اور رنگ روپ سب سے نرالا تھا۔ یہ بھی نہیں کہ وہ اتنا منفرد الاسلوب تھا کہ اس کو پہچاننے اور دوسروں کے کلام سے متمائز کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی تھی۔ ہاں یہ ضرور کہوں گا کہ اس میں کچھ نیا پن ضرور تھا۔ شاد صاحب کی آواز اس وقت کے منارِ بابل کی آوازوں میں اپنا ایک مخصوص آہنگ ضرور رکھتی تھی۔ یہ آہنگ اس وقت کے عام اور معتاد آہنگ سے کسی قدر جداگانہ ضرور تھا۔ ایک خوش گوار سا کھُردرا پن، ایک گوارا قسم کا اکھڑ پن، ایک بے تکلف اور بے جھجک اسلوب گفتار، ایک خفیف سا تحیر پیدا کرنے والی تازگی، ابلاغ و ترسیل کا ایک براہِ راست انداز اور ایک واشگاف قسم کا

طرزِ تخاطب ــــ یہ اس نئی آواز کے اوصاف تھے جو بہت چونکا دینے والے نہ سہی، جاذبِ توجہ یقیناً تھے۔

اس وقت شادؔ مرحوم کا جو کلام میرے سامنے ہے اُس میں ایک غزل یہ بھی ہے:

چھپائی ہیں جس نے میری آنکھیں، میں انگلیاں اس کی جانتا ہوں
مگر غلط نام لے کے دانستہ لطف اندوز ہو رہا ہوں
فریبِ تخئیل سے میں ایسے ہزار نقشے جما چکا ہوں
حقیقتہً میرا سر ہے زانو پہ تیرے، یا خواب دیکھتا ہوں
پیام آیا ہے، تم مکان سے کہیں نہ جانا، میں آ رہا ہوں
میں اس عنایت کو سوچتا ہوں، خدا کی قدرت کو دیکھتا ہوں
ہر ایک کہتا ہے ادس میں سو کے اپنی حالت خراب کر لی
کسی کو اس کی خبر نہیں ہے کہ رات بھر جاگتا رہا ہوں
حسیں ہو تم، آپ کی بلا سے، پری ہو تم، آپ کی دعا سے
جواب ملتا ہے سخت لہجے میں، اُن سے جو بات پوچھتا ہوں
ہلال اور بدر کے تقابل نے محوِ حیرت بنا دیا ہے
وہ عید کا چاند دیکھتے ہیں میں اُن کی صورت کو دیکھتا ہوں
شراب، ساقی، صراحی، مے خانہ قابلِ قدر ہوں، مجھے کیا
کسی کی آنکھوں کے سُرخ ڈوروں سے پی کے مخمور ہو رہا ہوں
میں کیا کہوں گا وہ کیا سنیں گے، وہ کیا کہیں گے میں کیا سنوں گا
اسی تذبذب میں شادؔ میں اُن کے در پہ ڈر ڈر کے جا رہا ہوں

مجھے یاد آتا ہے کہ یہ غزل ۱۹۳۲ء یا اس کے لگ بھگ ادبی دنیا (لاہور) میں شائع ہوئی تھی، اور اُس کا ایک شعر (پانچواں) مجھے آج تک لفظ بہ لفظ یاد رہا اور اس طویل مدت

کے دوران میں میں نے اُس کو اکثر اپنے ذہن میں دہرایا بھی۔ اس لیے نہیں کہ وہ بہت اچھوتی وضع کا شعر تھا، بلکہ شاید انھیں اوصاف کی بنا پر جن کا ذکر میں نے ابھی اوپر کی سطور میں کیا۔ اور یہ غزل بھی میں نے یہاں اس لیے نقل نہیں کی کہ وہ کوئی بڑی معرکہ آرا غزل ہے۔ اس میں نہ تو کوئی فلسفیانہ تفکر ہے، نہ زندگی کے گہرے تجربات کی ترجمانی، نہ حیات و کائنات کے بارے میں کوئی خاص نقطۂ نظر، اور نہ کوئی بے خودانہ سرمستی یا سرمستانہ بے خودی، مگر مذکورہ اوصاف بلاشبہ واضح طور پر پائے جاتے ہیں۔ اور اسی لیے یہ اگر اپنی اشاعت کے وقت ایک ابھرتے ہوئے شاعر کے خاص رنگ کی نمائندگی کرتی تھی تو آج بھی اسی زاویۂ نگاہ سے مطالعہ کیے جانے کی متقاضی ہے اور ہاں اس ضمن میں آج کے پڑھنے والوں اور تیس چالیس سال پہلے کے قارئین کا فرق بھی ملحوظِ خاطر رہنا چاہیے۔ اُس زمانے کے پڑھنے والوں کے لیے تو یہ غزل یقیناً اُن اوصاف کی حامل تھی جن کا میں نے ذکر کیا۔ لیکن جہاں آج کے پڑھنے والوں کا تعلق ہے، ہو سکتا ہے کہ ان کو اِس سے وہ تاثر نہ ملے۔ اِس واسطے کہ وہ دنیائے شعر و ادب کے اُن تہلکات سے گزر چکے ہیں جن کا اُس زمانے کے پڑھنے والے تصور بھی نہیں کر سکتے تھے۔ کیسی کیسی ہولناک جدتیں، کس قیامت کی آزادیاں، کس قہر کی بے باکیاں ——— اور سب بے مقصد، بے غایت، لاحاصل ولاطائل! ——— روا رکھی گئی ہیں ادب کی دنیا میں، شعر کی دنیا میں، اور حد یہ ہے کہ غزل کی دنیا میں! اور یہ سب جن لوگوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ اگر کسی وقت یہ بھول جائیں کہ تیس چالیس سال پہلے جدت و اختراعیت کا کیا مفہوم تھا تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔

شادؔ صاحب کا کلام اپنے مخصوص رنگ و آہنگ اور مخصوص طرز و روش کا نمائندہ بن کر برابر منظرِ عام پر آتا رہا۔ ۱۹۳۷ء کی ایک اور غزل دیکھیے۔ یہ بھی ادبی دنیا (لاہور) میں شائع ہوئی تھی:

سلامت اگر عشقِ ایذا طلب ہے — یہی رنج دائم رہے گا جواب ہے

بجا! خواہش دید بے جا ہے لیکن
جو ہم چاہتے ہیں وہ ہوتا ہی کب ہے
تغافل تجاہل سے آتا ہے عاجز
مرا کچھ نہ کہنا بھی حسنِ طلب ہے
مجھے دیکھکر مسکرا دینے والے!
محبّت مسبّب، محبّت سبب ہے
تنعم، تبسم، تکلم، ترنم
محبت! محبت کی دنیا عجب ہے
وہی ہم وہی اضطراب جدائی
سکونِ تمنا نہ جب تھا نہ اب ہے
یہی اختیاراتِ ہستی ہیں یارب!
نہ مرنے پہ قدرت نہ جینے کا ڈھب ہے
اٹھاتا ہوں روئے حقیقت سے پردہ
مری شاعری شاد جانِ ادب ہے

اردو غزل کے روایتی اسالیب کے پس منظر میں اس مخصوص اسلوب کا جائزہ لیا جائے تو اس کی اصل حقیقت واضح ہوتی ہے اور پتا چلتا ہے کہ یہ دراصل غزل کے قدیم اور روایتی علائم و رموز سے روگردانی تھی جو اس شکل میں ظاہر ہوئی۔ گویا بات صرف اس قدر تھی کہ شاعر نے غزل کی مخصوص رمزیت اور ایمائیت کو ترک کر کے مطالب کی بلاواسطہ اور براہ راست ترجمانی کے فن کو اپنایا تھا۔ ترک و اختیار اور حک و ترمیم کے اسی عمل کی بدولت وہ اوصاف پیدا ہوئے جن کا میں نے اوپر ذکر کیا، یعنی لہجے میں ایک تحیّر زا تازگی، ایک بے جھجک اندازِ گفتگو، ایک واشگاف قسم کا طرزِ تخاطب وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ اس عمل میں شاعر نے اگر کچھ پایا تو بہت کچھ کھویا بھی۔ اُس نے غزل کی شعری روایت کے اہم ترین اجزا سے دست بردار ہو کر غزل کی مخصوص علامات، کنایات اور تمثیلات و مجازات کے ساتھ اُن کی تمام معنوی دلالتوں، ذہنی متعلقات اور تصوراتی لوازمات سے اپنے آپ کو محروم کر لیا۔ اور اس سے غزل کا آرٹ بھی اُس پہلو داری، تہ داری اور تعمیم و تعدیل سے محروم ہو گیا جو شاید اس کا بہترین وصف رہا تھا۔ یہ بالکل ایسی بات ہوئی جیسے کوئی اپنے جائز قیمتی ورثے کی طرف سے بطیبِ خاطر اور بلا جبر و اکراہ منہ موڑ لے۔ مگر دوسری طرف اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جس میراث

کی بدولت انسان خود کو بزنجیر محسوس کرے اس میراث سے چھٹکارا پالینا ہی اچھا ہوتا ہے۔

اور اب اس مقام پر اگر اجازت ہو اور جان کی امان پاؤں تو غزل کے باب میں اپنی ناچیز کوششوں کا کچھ ذکر کروں۔ (دوسروں کی شاعری کے ذکر میں اپنی شاعری کے ذکر کو دخیل کرنا میری پرانی کمزوری ہے جس کا مجھے اعتراف ہے۔ نریش کمار شاد مرحوم کے مجموعۂ قطعات پر پیش لفظ لکھتے ہوئے بھی یہ جرم مجھ سے سرزد ہو چکا ہے۔ اپنے دفاع میں صرف اتنا کہوں گا کہ کسی شاعر کے کلام کو ناقد و مبصر بن کر ہی نہیں، شاعر بن کر بھی سمجھا جا سکتا ہے اور اس سے بھی بعض اوقات مفید نتائج برآمد ہوتے ہیں۔) میں نے ۱۹۲۸ء میں نظم نگاری سے اپنی شاعری کا آغاز کیا، لیکن بہت جلد غزل اور قطعہ لکھنا بھی شروع کر دیا۔ غزل میں میں نے بالکل ابتدا سے اور بہت شعوری طور پر قدیم اور متداول علامات سے اجتناب کیا اور جذبات و احساسات کی بلا واسطہ ترجمانی کو اپنا مطمحِ نظر قرار دیا۔ اور سختی کے ساتھ اس مسلک کی پیروی کی۔ وجہ یہ کہ اس وقت تک اردو کی غزلیہ شاعری کے مطالعے میں مجھے وہی اشعار پسند آتے تھے جو اس مخصوص انداز کے شعر ہوتے تھے، اور علائم و رموز کی تہ دار معنویت سے مستفید ہونا ابھی میں نے نہیں سیکھا تھا۔ ۱۹۴۰ء میں اپنی تصنیف "ایک ادبی ڈائری" میں خود اپنی شاعری پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا: "میں نہیں کہہ سکتا کہ مجھے غزل لکھنے میں کامیابی ہوئی ہے یا نہیں، اور اگر ہوئی ہے تو کس حد تک۔ یہ ضرور ہے کہ میں نے غزل کے مروجہ سانچوں سے بالکل کام نہیں لیا ہے اور ممکن ہے کہ اس بنا پر اربابِ ذوق میری غزلوں کو تغزل کے روایتی انداز سے خالی پاتے ہوں اور بے کیف و بے مزہ خیال کرتے ہوں۔ موضوع اور ہیئت کے لحاظ سے تو وہ بے شک غزلیں ہیں، مگر جہاں تک اسلوب کا تعلق ہے ان میں اور دوسرے شعرا کی غزلوں میں نمایاں اختلاف نظر آتا ہے۔ مرغ و صیاد، قفس و آشیاں، طور و کلیم، دار و منصور، دیر و حرم، صحرا و منزل وغیرہ استعارات اور علائم سے میں نے عمداً اجتناب کیا ہے۔ میرے لیے ان کی قدامت اور فرسودگی قطعاً ناقابلِ برداشت تھی۔" اور اس سے کچھ پہلے، ۱۹۳۸ء میں، اسی بات کو عندلیب شادانی مرحوم نے اپنے مضمون

"ایک تابناک ستارہ" میں میری شاعری پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اس طرح کہا تھا: "دورِ حاضر کے رسم پرست اساتذہ کی طرح نہ وہ نام نہاد فلسفی ہے نہ خود ساختہ صوفی۔ نہ نقلی شرابی نہ فرضی دیوانہ۔ نہ اسے کہیں تیغ و خنجر والے جلاد محبوب سے کبھی سروکار رہا، نہ اس نے کبھی کسی ترکِ شہ سوار سے عشق بازی کی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ آج تک اعزازِ شہادت سے محروم ہے۔ اور نہ کبھی اس کا جنازہ اٹھا نہ کہیں مزار بنا۔ نہ حشر و نشر کی نوبت آئی۔ علاوہ ازیں نہ اسے کوہِ طور پر جانے کا اتفاق ہوا، نہ اس نے کبھی وادیٔ ایمن کی سیر کی۔ نہ منصور کی تقلید میں اناالحق کا نعرہ لگایا، نہ اسے دار پر کھینچنا نصیب ہوا۔ نقالی کے اصولوں سے وہ نا آشنا ہے۔ بہروپیا پن اسے نہیں آتا۔ وہ ایک شاعر ہے اور عاشق۔ ایک عاشق ہے اور شاعر۔ اور وہ سب کچھ جو ان دونوں کا مجموعہ ہو سکتا ہے۔ وہ شاعر کہلانے کے لیئے شعر نہیں کہتا۔ اسی لیے اسے نقالی اور جگالی کی ضرورت نہیں...."

اور پھر میری کتاب "اندھی دنیا" کے مقدمہ نگار نے میری ابتدائی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے اس چیز کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا تھا: "وہ جذبات و محسوسات کی ترجمانی کرتے تھے، ان جذبات و محسوسات کی جو شاعر کی ذہنی اور خیالی دنیا سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ جن سے حقیقتہً ہر شخص زندگی میں دوچار ہوتا ہے۔ اصلیت و واقعیت اشعار میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی.... کلام کا سب سے بڑا وصف یہ تھا کہ وہ رسمی اور تقلیدی عناصر سے بالکل پاک تھا۔ اختر نے قلبِ انسانی کو اپنا موضوع قرار دیا، اور اُن تمام فرسودہ خیالات اور روایتی مضامین سے سختی کے ساتھ اجتناب کیا جو صدیوں سے ہمارے شعراء کا تختۂ مشق بنے رہے ہیں۔ ان کے کلام کو آپ اس [illegible] نقالی سے یکسر خالی پائیں گے جس نے اردو شاعری کو فارسی شاعری کا مثنیٰ بنا دیا ہے۔" مطلب یہ ہے کہ اردو غزل کے روایتی رمزیاتی اسلوب سے اولین روگردانی کے آثار میری غزل میں ملیں گے۔

اس روایتی اسلوب کے تمام عناصر انیسویں صدی کے آخر تک بالکل بے جان ہو چکے تھے اور بمرورِ ایام رسم پرست اور تقلید پرست شعراء کی فرسودہ نوائی اور مبتذل قافیہ پیمائی کی بدولت ان کی معنویت ختم ہو چکی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ بیسویں صدی میں اگر ایک طرف اقبال نے ان کو معنی پہنانے کی کوشش کی تو دوسری

طرف اصغر اور فانی نے بھی اُن کو ذاتی تخئیلی تجربات کا روپ دے کر کچھ دنوں کے لیے دوبارہ زندہ کر دیا۔ لیکن بیسویں صدی ہی میں سب سے پہلے میں نے ان کا دروازہ اپنے اوپر بند کیا۔ یہ اردو کی روایتی غزل کے خلاف ایک خاموش بغاوت تھی جس کو بظاہر کوئی اہمیت نہیں دی گئی، اور غالباً آج تک اس کا اعتراف بھی نہیں کیا گیا۔ سوا اِس کے کہ چند نقادوں نے اپنے مضامین میں اس حقیقت کا اعلان کیا۔ مگر وہ آواز دنیائے ادب کے شور و شغب میں دب کر رہ گئی۔ جس طرح ہندوستان کی جنگ آزادی کے طویل سلسلے کی ایک اہم کڑی "ریشمی رومال کی تحریک" اس دور کے زیادہ ہنگامہ خیز تہلکات کے باعث نظروں سے اوجھل ہو کر رہ گئی۔ بہرحال یہ اردو شاعری کی ایک اہم کروٹ تھی۔ یہ دراصل غزل اور تغزل کی ہجرت تھی داخلیت سے خارجیت کی طرف ماورائیت سے ارضیت کی طرف، رمزیت سے لارمزیت کی طرف، ابہام سے وضاحت کی طرف، تجریدیت سے مرئیت کی طرف، تخئیلیت سے مادیت کی طرف، ایمائی دھندلکوں سے روشن حقائق کی طرف، اور باطنیت سے واقعیت کی طرف! اور ظاہر ہے کہ یہ کوئی سرسری فروعی تبدیلی نہیں تھی، بلکہ خاصا بنیادی تغیر تھا ___ ایسا تغیر جس کے ساتھ اردو غزل کی تقدیر وابستہ تھی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بیسویں صدی کے قابلِ ذکر غزل سرا (اُن بزرگوں کو چھوڑ کر جو انیسویں صدی میں پیدا ہو کر اور اس صدی کے ابتدائی عشروں تک مصروفِ سخن سرائی رہے) اس بنیادی تغیر کے اسیر رہے اور آج بھی ہیں۔

پھر میرا کہنا یہ ہے کہ شاد عارفی جس رنگِ سخن کے ساتھ بزمِ ادب میں داخل ہوئے تھے اُس کی تازگی اور نئے پن کا راز دراصل غزل کے روایتی علامتی اسلوب سے علٰحدگی اور بے تعلقی میں تھا۔ اس بنیادی تغیر کے سائے میں شاد عارفی کی غزلیہ شاعری پھلی پھولی اور پروان چڑھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں دوسرے عناصر بھی جگہ پاتے گئے۔ شاد صاحب کی انانیت اور مزاج کی شوریدگی نے اُن کے کلام میں ایک تلخ حقیقت نگاری کے انداز کو جنم دیا۔ ان کی فطری جراءت، بے باکی اور صاف گوئی نے اس رنگ کو کچھ اور تیز کیا۔ طبیعت کی جھلاہٹ اور برافروختگی

سے کبھی تلخ گفتاری، کبھی تضحیک، کبھی تمسخر، کبھی استہزا اور کبھی بے صرفہ گوئی کے اوصاف پیدا ہوئے۔ اور یہی چیز جب فن کے سانچوں میں ڈھل گئی تو کبھی محض شوخی و خوش طبعی، کبھی بذلہ سنجی اور کبھی طنز کے روپ میں ظاہر ہوئی۔ ان سب باتوں کے ساتھ ساتھ شاعر کا سماجی احساس برابر بیدار رہا۔ ایک گہرے اجتماعی شعور کی بدولت اُس کی نظر میں زندگی کے اعلیٰ مقاصد اور ماحول کے رکیک و سقیم پہلوؤں پر سختی کے ساتھ جمی رہیں اور سماجی مقصدیت کے اصول پر وہ ہمیشہ کاربند رہا۔

کوئی مجھ سے پوچھے کہ شادؔ عارفی کی غزل کا نمایاں ترین وصف یا رجحان کیا ہے تو میں جواب میں "سماجی مقصدیت" ہی کا ذکر کروں گا۔ وہ عمر بھر اپنے ماحول اور گرد و پیش کے سیاسی، معاشرتی، معاشی اور جنسیاتی کوائف سے متاثر ہوتے رہے اور اسی اکھاڑ پچھاڑ میں اپنا وقت پورا کر گئے۔ مطلب یہ کہ سماجی مقصدیت کی پیروی اگر ان کے کلام میں توانائی اور برجستگی اور تابندگی کے اوصاف پیدا کرتی ہے تو ان کے افکار کی ایک گونہ محدودیت کا شکار بھی بناتی ہے۔ وہ ماحول اور اس سے پیدا ہونے والے تاثرات کے گھیرے سے بہت کم باہر نکلتے ہیں۔ حیات و کائنات، خالق و مخلوق، معاش و معاد، مکان و لامکان، زمان و لازماں اور وجود و شہود جیسے مسائل ان کو اپنی طرف متوجہ نہیں کرتے۔ کسی مفکرانہ نظام کا اُن کے یہاں پتا نہیں چلتا۔ کوئی مربوط و ہمہ گیر فلسفۂ حیات اُن کی شاعری سے برآمد نہیں ہوتا۔ ہر شاعر سے ان چیزوں کی توقع کی بھی نہیں جا سکتی۔ لیکن پھر ماحول کی عکاسی میں بھی وہ تنقید سے زیادہ محض رائے زنی پر اکتفا کرتے ہیں۔ وہ ماحول کے نقاد نہیں ہیں، محض مبصر ہیں۔ غالباً انھیں امور کی بنا پر ان کی شاعری عظمت کی حدوں کو چھونے سے قاصر رہتی ہے۔ بعض اوقات یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ روز افزوں شہرت و مقبولیت اور شاعرانہ حیثیت کے استحکام سے شاعر میں خود اعتمادی کا احساس اس درجہ بالیدہ ہو جاتا ہے کہ وہ مناسب حدود سے متجاوز ہونے اور اپنے منصب سے ناجائز فائدہ اٹھانے میں بھی تامّل محسوس نہیں کرتا۔ یعنی پورے اطمینان اور بڑے فخر کے ساتھ مبتذل نوائی اور

قافیہ پیمائی بلکہ تک بندی پر اُتر آتا ہے۔ شاد عارفی کا کلام بھی اس نوع کے ابتذال سے خالی نہیں۔ اُن کی مخصوص لے کبھی حد سے زیادہ بڑھ جاتی ہے، اور اُن کے ساز کے سُر بعض اوقات اتنے اونچے ہوجاتے ہیں کہ ایک دل خراش آہنگ کی کیفیت پیدا ہونے لگتی ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ غزل کے آرٹ کو VULGARIZE کیا جارہا ہے۔

بہرحال شاد عارفی کی عمر بھر کی شاعرانہ مشق، ذہنی ریاضت اور خارجی عملی تجربات کے عمل سے غزلیہ شاعری کا جو مخصوص اسلوب ڈھل کر نکلا وہ ایک قابلِ قدر اور جان دار اسلوب تھا جس نے پڑھنے والوں کو بھی متاثر کیا اور شعر کہنے والوں کو بھی۔ چنانچہ اُس کے اچھے اور برے، صحیح و غلط اور مثبت ومنفی اثرات اُن کے پس روؤں کے کلام میں بآسانی دریافت کیے جاسکتے ہیں۔ میں ذیل میں شاد صاحب کی ایک پوری غزل نقل کرتا ہوں جو میرے خیال میں ان کے مخصوص اسلوب اور اُس کے مختلف خصائص کی پوری نمائندگی کرتی ہے:

لا اے ساقی! تیری جے ہو! — کوئی بھی پینے کی شے ہو!
اردی ہو، بہمن ہو، دَے ہو — سب موسم اچھے ہیں، مے ہو
گلشن میں صیاد کے ہاتھوں — جو انجام بھی ہوتا ہے، ہو
ہم آخر ہمت کیوں ہاریں — ہونا کامی، پے در پے ہو
لاکھوں ہیں ہم سب بے چارے — اے شہزادو! تم سب کے ہو؟
ذہنی طور پر اُترے شحنو! — تم اب تک بھی جم، کَے ہو!
میں دنیا پر طنز کروں گا — دنیا میرے کیوں درپے ہو؟
ہم اس کے پابند نہیں ہیں — ساغر ہو، مینا ہو، مے ہو

شاد مجھے یہ دُھن رہتی ہے
اپنا نغمہ، اپنی لے ہو

جی چاہتا ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے شاد صاحب کے کچھ اور نمائندہ اشعار پیش کروں۔

ملاحظہ ہو:

کب اور کس جا، کس عالم میں، کتنے دن تک یاد نہیں کچھ
ذہنی کاوش بتلاتی ہے میرا تیرا ساتھ رہا ہے
آپ کو ہر الفت راس آئی، آئی ہوگی، لیکن سینے
میں نے جب پھول چنے ہیں کانٹوں میں دامن الجھا ہے
آج بھی معنی دے جاتی ہیں برق و باراں سی تشبیہیں
میں نے رو کر نظم کہی تھی تو نے ہنس کر شعر کہا ہے

گلچیں کو شگوفوں کی تجارت سے غرض ہے
اندھوں کے لیے جلوۂ جاناں نہیں ہوتا
تحصیلِ معانی ہو کہ ہو تکملۂ فن
آسان سمجھ لینے سے آساں نہیں ہوتا
بنتا نہیں تصویر دکھانے سے مصوّر
اشعار سنانے سے غزل خواں نہیں ہوتا

ہلکے پھلکے طنز سے گویا ٹکڑے ٹکڑے پتھر دیکھا
جس نے مجھ کو گھور کے دیکھا میں نے اس کو ہنس کر دیکھا
چور کی داڑھی میں تنکے کا منظر اکثر اکثر دیکھا
میرے رہزن کے فقرے پر راہنما نے مڑ کر دیکھا

لوچ دینے کے لیے تلخیٔ معروضات کو
شوئے انسانہ گھما دیتے ہیں سیدھی بات کو

ہم اجالے کے پجاری تم اندھیرے کے دھنی
دن میں ذرے جگمگاتے ہیں ستارے رات کو
بکیسوں پر طنز کے پتھر تو بھاری چیز ہیں
ٹھیس پھولوں سے پہنچ جاتی ہے احساسات کو
وہ ہمیں تلقین فرماتے ہیں ایسے مشورے
جیسے اندھوں سے کہا جائے بائیں ہاتھ کو
رہنماؤں سے تمیزِ نور و ظلمت مٹ گیا
دھوپ کی عینک لگائے پھر رہے ہیں رات کو

اے تو کہ شرارت سے نہیں پاؤں زمیں پر
تھوڑی سی عنایت بھی کسی خاک نشیں پر

اُٹھ گئی اُس کی نظر میں جو مقابل سے اُٹھا
ورنہ اُٹھنے کے لیے غیر بھی محفل سے اُٹھا
ہاتھ میں جام اٹھانا تو بڑی بات نہیں
کوئی پتھر کوئی کانٹا رہِ محفل سے اُٹھا
قربِ ساحل کے تکبّر میں جو کشتی ڈوبی
کوئی چھوٹا سا بگولہ بھی نہ ساحل سے اُٹھا
شیخ پر ہاتھ اٹھانے کے نہیں ہم قائل
ہاتھ اُٹھانے کی جو ٹھانی ہے تو باطل سے اُٹھا

مسکرا لیجے ہمارے حال پر جی کھول کر
حال کی تبدیلیوں کا نام مستقبل بھی ہے
کیا ضمانت ہے نہ ہوگا از قبیلِ سنگ و خشت
فرض کردم آپ کے سینے کے اندر دل بھی ہے

صرف اپنوں کے تقرر کا ارادہ ہوگا
اور اخبار میں اعلانِ ضرورت دیں گے
کیا تعجب ہے کہ تیشوں کی طرف بڑھ جائیں
لوگ ہاتھوں کو سوالوں سے جو مہلت دیں گے
مجھ کو چوری کی سہولت بھی نہ دیں گے اے شادؔ
وہ جو کہتے ہیں کہ جینے کی ضمانت دیں گے

خواص پڑ کے سو رہے، عوام اُٹھ کے چل پڑے
جلے چراغ بجھ گئے، بجھے چراغ جل پڑے
یہ زلفِ پرشکن نہیں، یہ ابروؤں کے خم نہیں
نکل نہ پائیں گے کبھی اگر دلوں میں بل پڑے

پئے تحسینِ وطن طنز ہمارا فن ہے
ہم کسی خانہ بر انداز سے ڈرتے ہی نہیں
ہم سے اس طرح کی امید نہ رکھے دنیا
ہم کسی شخص کی تعریف تو کرتے ہی نہیں

اس جائزے میں میں نے اردو شاعری کے جس دور کو مدِ نظر رکھا ہے اُس دور کے کتنے ہی شاعر ایسے ہیں جنھوں نے اپنی شاعری کا آغاز نظم نگاری سے کیا، گو آخر آخر اُن کی تان غزل پر ٹوٹی۔ روش صدیقی اور عدم بہت نمایاں مثالیں ہیں۔ شاد عارفی بھی اسی ذیل میں آتے ہیں۔ اپنی شاعری کے ابتدائی زمانے میں، جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے وہ اولاً نظم نگار اور ثانیاً غزل گو شاعر تھے اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ نظم نگاری کے باب میں ان کا اسلوب بڑا جان دار اور خاصا چونکا دینے والا تھا۔ اس اسلوب کو اگر اردو نظم کے تاریخی پس منظر میں دیکھا جائے تو دلچسپ حقائق کا انکشاف ہوتا ہے۔ حالی کے اصلاحی منصوبے کا بنیادی و مرکزی خیال یہ تھا کہ شاعری کو رسمی و تقلیدی عناصر سے پاک اور روایتی افکار و اسالیب کی گرفت سے آزاد کیا جائے اور بندھے ٹکے خیالی مضامین کے غلبہ و اقتدار کو ختم کر کے زندگی کے ٹھوس، مادی اور اصلی حقائق کو وہ اہمیت دی جائے جس کے وہ درحقیقت مستحق ہیں۔ چنانچہ حالی سے لیکر جوش تک کی شاعری پر نظر ڈالیں تو پتا چلتا ہے کہ اردو نظم کا یہ پورا سفر ماورائیت سے ارضیت کی طرف، تخئیلیت سے واقعیت کی طرف، اور روایت پسندی سے تجدد و بغاوت کی طرف حرکت کا دوسرا نام ہے۔ نظم کا قافلہ جوں جوں آگے بڑھتا ہے داخلیت بتدریج کم اور خارجیت اسی نسبت سے زیادہ ہوتی چلی جاتی ہے۔ (یہ یاد دلاتا چلوں کہ داخلیت اور خارجیت کا اس طرح ذکر کرنا محض ایک پیرایۂ بیان ہے، ورنہ شاعری درحقیقت خارجی حالات کے داخلی ردِ عمل کو گرفت میں لانے کا نام ہے) آزاد، حالی، شبلی اور اسمٰعیل میرٹھی کی نظموں میں جو خارجیت ہے اس سے کچھ زیادہ ٹھوس خارجیت چکبست اور اقبال کی نظموں میں ملتی ہے۔ سرور جہان آبادی اور نادر کاکوروی کی رومان آمیز خارجیت کچھ اور بھی آگے کی چیز ہے۔ عظمت اللہ خاں اور شوق قدوائی کی نظموں کی ٹھیٹھ ہندوستانیت میں یہ خارجیت ایک قدم اور آگے بڑھاتی ہے پھر اختر شیرانی کی رومانیت جس خارجیت کے سہارے چلتی ہے وہ بھی پچھلی خارجیت کا محض تسلسل نہیں بلکہ اس کا ارتقائی روپ ہے۔ اور بالآخر خارجیت کا یہ تدریجی ارتقا جوش

کی شاعری کے بے شمار، متنوع اور گوناگوں خارجی موضوعات میں بظاہر اپنی انتہا کو پہنچا ہوا نظر آتا ہے۔ اِس کے بعد شاؔد عارفی کی نظموں پر نظر ڈالیے، نہ صرف موضوعات بلکہ الفاظ زبان، اندازِ بیان، طرزِ فکر، طرزِ احساس، طرزِ گفتار کے لحاظ سے یہ نظمیں کسی پرانے یا مروجہ اسلوب کا اعادہ نہیں، ایک نئے ذاتی اسلوب کا واضح اعلان اور ایک تازہ و تر آہنگ کو رائج کرنے کی واضح کوشش معلوم ہوتی ہیں۔ جس چیز کو میں خارجیت کہتا رہا ہوں اور جو حالیہ امریکی محاورے میں DOWN TO EARTH APPROACH کہی جاتی ہے وہ چیز شاؔد عارفی کی نظموں میں ایک نئی آن بان کے ساتھ جلوہ گر نظر آتی ہے۔ ہولی، ملازمہ، شوفر، مال روڈ جیسے موضوعات سے ہم اُن کی نظموں میں دوچار ہوتے ہیں۔ باقاعدہ مثالوں کی نہ ضرورت ہے نہ گنجائش۔ کہیں کہیں سے چند ٹکڑے اُن کی نظموں کے نقل کرتا ہوں جن سے اُن کا اسلوب ابھر کر سامنے آتا ہے:

یہ طنزِ آقا کہ پانچ بجتے ہیں، چائے تیار کیوں نہیں ہے؟
اُبھی اٹھی ہوں؟ سے ہم کو مطلب؟ سحر سے بیدار کیوں نہیں ہے؟
تتر بتر ہیں لباس و بستر، تجھے سروکار کیوں نہیں ہے؟
بھری ہیں کیوں گھنگھنیاں سی منہ میں؟ زبانِ اقرار کیوں نہیں ہے؟
یہ جس کے لچھن یہ جس کے کرتوت ہوں خطاوار کیوں نہیں ہے؟
تجھے ہماری عنایتِ چشم پوش کاہل بنا چکی ہے!

آنکھ دکھنے کا تعلق شاعری سے کچھ نہیں! ہوں نہ عذر لنگ سے واقف تو ہم کر لیں یقیں
آئے ہیں بیدل تو خالی ہاتھ جاتے ہیں کہیں

میری عادت پان سو ڈنر سات سوگری کے ہاتھ بعد ازاں بیسن کی روٹی چھاچھ اور مکھن کے ساتھ
چائے بسکٹ پیسٹری کالے کرسٹازن کی بات!

میرے گھر لڑکا ہوا ہے اُس کا اِک اچھا سا نام ہو سنہ ہجری کے اندر عیسوی کا التزام
جیسے خسرو کی پہیلی یا امانت کا کلام

کر رہا ہے تین دن سے بندہ جس لڑکی پہ کام اس تغافل کیش کی الفت میں سونا ہے حرام
چند شعر ایسے کہ طے پا جائیں پیغام و سلام

میرا افسر جا رہا ہے، رخصتی اشعار کچھ جس طرح گیندے کے گجرے جیسے جھوٹے ہار کچھ
اور اِس ڈھب سے، سمجھ پائے نہ وہ مکار کچھ

آ رہا ہے اُس کی بدلی پر جو نینی تال سے بیچتا تھا خوانچے میں سیب آلو فالسے
سنتے ہیں پایا ہے یہ رتبہ گھریلو چال سے

خود ہی کرتا ہے معطل خود ہی کرتا ہے اپیل تھوپتا رہتا ہے عملے پر خطائے بے دلیل
سَو روپے، اِک مُرغ، اِک بوتل بحالی کی سبیل

"کھٹ کھٹ"! کون؟" "صبیحہ!" "کیسے؟" "یونہی! کوئی کام نہیں!"
"پچھلی رات، بھیانک گرج، کیا کچھ ہو انجام نہیں!"
"میرا ذمہ، میں بھگتوں گی، تم پہ کچھ الزام نہیں!"

اِس نے اُس کے عارضِ گُل فام پر صندل ملا
اِس نے اُس کے حسن سے آشام پر کاجل ملا

سخت چوٹی پر گلابی رنگ پڑکر بہ گیا
نرم آڑی مانگ میں سیندور بھر کر رہ گیا
میری جانب آئی پھر اُن میں سے اک آفت جمال
جس پہ ظاہر تھا میری چشم تماشائی کا حال
آگئی جب بھاگ کر بچنے کی حد تک وہ شریر
مل لیا مجھ کو دکھا کر اپنے چہرے پر عبیر

شاؔد عارفی نظریاتی سطح پر ترقی پسند ادب کی تحریک کے ساتھ نہیں تھے۔ غالباً انھوں نے اس تحریک کی نظریاتی بنیادوں کو سمجھنے کی کبھی کوشش بھی نہیں کی۔ لیکن عملاً ان کی شاعری ترقی پسند ادب کے معیاروں پر پوری اترتی تھی اور ان کی تخلیقات مزاج و منہاج کے لحاظ سے کسی باشعور ترقی پسند شاعر کی تخلیقات معلوم ہوتی تھیں۔ وجہ یہ کہ اُن کے مطالعے کا رُخ صحیح اور اُن کے فکر کی سمت و رفتار عصری تقاضوں سے ہم آہنگ اور سماجی ارتقار کے مطالبات سے ہم کنار تھی وہ شاعری کو سماج اور زندگی سے الگ نہیں سمجھتے تھے۔ شاعرانہ فکر کا مقصد ان کے نزدیک لاشعوری اور نیم شعوری جذبات کی کیچڑ اور دلدل میں غوطے لگانا نہیں، زندگی کو اعلیٰ انسانی اقدار کی روشنی میں جانچنا، پرکھنا، سجانا اور سنوارنا تھا۔ میرا ذہن پھر اپنی تصنیف "ایک ادبی ڈائری" کی طرف جاتا ہے۔ میں نے ۱۹۴۲ کے ایک اندراج میں عام نقادوں کی بے بصری اور کور ذہنی کا رونا روتے ہوئے اس دور کے چند اہم شاعروں کا ذکر کیا تھا جو اپنی اہمیت اور قدر و قیمت کے باوجود تقلید زدہ نقادوں کی بے توجہی کا شکار تھے۔ اسی ضمن میں میں نے شاؔد عارفی اور ان کی شاعری پر بھی اظہار خیال کیا تھا۔ میرے الفاظ تھے: "شاؔد عارفی بھی ان شاعروں میں ہیں جو درجۂ اول کے شاعر ہوتے ہوئے بھی نقادوں کی نگاہِ التفات سے محروم ہیں، صرف اس لیے کہ اب تک کسی بڑے نقاد نے اپنے اشاروں پر چلنے والے دوسرے نقادوں کو ان کی طرف متوجہ نہیں کیا۔ ان کا تصور صرف اس قدر ہے کہ وہ شاعری کرنے

کے ساتھ ساتھ پروپیگنڈا کرنا نہیں جانتے۔ انھوں نے اپنے آپ کو کسی بااثر گروہ CLIQUE کے ساتھ وابستہ نہیں کیا۔ نہ مشاعروں میں جا جاکر گلے بازی کی۔ اُن کا کلام برسوں سے کافی تسلسل کے ساتھ رسائل میں شائع ہو رہا ہے۔ ان کی نظموں میں جہاں موضوعات کی جدت پائی جاتی ہے وہاں اسلوب کا انوکھاپن بھی نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ ترقی پسند رجحانات سے بھی وہ بیگانہ نہیں ہیں، بلکہ ان کی بعض نظمیں ترقی پسند آرٹ کے نہایت عمدہ نمونے پیش کرتی ہیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود وہ نقادانِ سخن کے تغافل کا شکار ہیں"۔ یاد رہے کہ یہ الفاظ تیس سال پہلے لکھے گئے تھے!

شاؔد صاحب کی غزلوں اور نظموں کا جائزہ لینے کے بعد ان کے قطعات و رباعیات کے بارے میں مجھے کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ میرا خیال ہے کہ رباعی سے تو وہ عہدہ برآ ہو نہیں سکتے، کیونکہ اس دور میں کامیاب رباعی نگاری کا مطلب یہ ہے کہ اِس قدیم اور صدر رچہ منفرد صنفِ سخن کے انداز و آداب اور لب لہجہ کو برقرار رکھتے ہوئے اس کے ذریعہ جدید فکر کی ترجمانی کی جائے۔ بسا اوقات یہ ممکن نہیں ہوتا اور شاعر کا وار صاف خالی جاتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ جو رباعیاں وجود میں آتی ہیں وہ یا تو اساتذۂ قدیم کی رباعیوں کا چربہ معلوم ہوتی ہیں، یا پھر مخصوص بحر کی پابندی کے علاوہ اُن میں رباعی کی کوئی دوسری خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ باقی رہے شاؔد صاحب کے قطعات، تو ان میں جگہ جگہ اُن کا معروف طنزیہ اسلوب اور مطالعے کا مخصوص انداز جھلک دکھائے بغیر نہیں رہتا۔ مثلاً:

نقشِ قدم کے بدلے آنسو بو جاؤں تو اچھا ہے
جاتے جاتے درسِ عبرت ہو جاؤں تو اچھا ہے
کھلنے والے پھولوں کی تعریفیں کرنا لاحاصل
گلشن کی ہنستی کلیوں پر رو جاؤں تو اچھا ہے

یوں سہارا دے رہے ہیں عام لوگوں کو خواص
روشنی دیتا ہے جیسے ٹوٹ کر تارا کبھی
ڈوبنے والے کو ساحل سے اگر آواز دیں
ڈوبنے سے بچ نہیں سکتا وہ بے چارا کبھی

یہ تغزل کے پرستار پرانے شاعر — زلف کو عارضِ گلنار پہ دیتے ہیں شرف
اس کا مطلب ہے جو اتوں کو وہ اپنے ہمراہ — روشنی سے لیے جاتے ہیں اندھیروں کی طرف

اُس کی محفل میں شکووں کا عادی کوئی کان نہیں — ہر فریادی چھوڑ رہا ہے تیر غلط اندازے پر
اُس بہت ماحول کی انجمن کہنے سے کیا حاصل شاد — اصل میں آوازیں دے گا قفل لگے دروازے پر

شاؔد صاحب کے ذخیرۂ شعری میں اس نوع اور اس معیار کے قطعات موجود ہونے کے باوجود یہ کہنا پڑتا ہے کہ انھوں نے اِس صنف پر کچھ زیادہ توجہ صرف نہیں کی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قطعات و رباعیات کے بارے میں ان کا وہی رویہ رہا جو ہمارے پرانے غزل گو اساتذہ کا تھا جن کی بہترین کاوشیں تو غزل کو سرانجام کرنے میں صرف ہوتی تھیں اور رباعی یا قطعہ محض ضمناً یا چلتے چلاتے موزوں کیا جاتا تھا۔

میں بھی چلتے چلاتے یہ کہنا چاہوں گا کہ شاؔد صاحب کی غزلیات ہی کو اُن کی کل کائنات سمجھ لینا، اور، جیسا کہ آج کل دیکھنے میں آرہا ہے، اس بات کی رٹ لگائے رکھنا کہ شاؔد عارفی نے اردو غزل کو ایک نیا موڑ دیا اور ایک نیا آہنگ عطا کیا، کوئی صحیح تنقیدی روش نہیں ہے۔ صحتِ نقد کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان کی پوری شاعری کو ایک جامع و مربوط اکائی تصور کیا جائے اور غزلوں کے ساتھ اُن کے کلام کے دوسرے اجزا، خصوصاً نظموں کو بھی مدنظر رکھتے ہوئے ان کی شعری خدمات پر کوئی حکم لگایا جائے۔ میری ناچیز رائے میں اُن کے مخصوص شعری مزاج کا اظہار جس طرح اُن کی غزلیات میں ہوا اُسی طرح اور اُسی قوت وشدت کے ساتھ اُن کی نظموں میں بھی ہوا۔

پاکستان کے دانش وروں سے

[آل انڈیا ریڈیو دہلی کی اردو سروس سے ۹ مارچ کو پروفیسر محمد مجیب صاحب اور جناب ضیاء الحسن صاحب فاروقی نے پاکستان کے دانشوروں سے خطاب کرتے ہوئے تقریریں کی تھیں، جنھیں ذیل میں شائع کیا جاتا ہے ـــــ ادارہ]

(۱)

پروفیسر محمد مجیب

اب یہ بات مان لی گئی ہے کہ دنیا میں جو فساد ہوتا ہے، اس کی ابتدا انسان کے اپنے دل سے ہوتی ہے، خارجی حالات کی وجہ سے نہیں ہوتی۔ پچھلے سال کے ہولناک واقعات کے بہت سے سبب بتائے جاسکتے ہیں، میرے نزدیک اس کا سبب یہ ہے کہ پاکستان میں بنگالی مسلمان کو نہ صرف مسلمان کی حیثیت سے کمتر بلکہ انسان کی حیثیت سے بھی کمتر مانا گیا ہے، صرف اس لیے کہ ان کا بہت بڑا حصہ جاہل اور غریب ہے، وہ اردو نہیں بولتے اور اپنی تہذیب کو پاکستانی مسلمانوں کی تہذیب سے الگ سمجھتے ہیں۔ مسلم لیگ کے رہنماؤں نے پاکستان کا نعرہ بلند کیا تھا تو انھیں مشرقی بنگال کو، جو اب بنگلہ دیش ہو گیا ہے، اپنے مطالبے میں شریک کرنا پڑا، لیکن یہ شرکت مشرقی بنگال کے مسلمانوں کی خاطر نہیں، پاکستان کی خاطر تھی۔ پاکستان بننے کے بعد مسٹر جناح کی زندگی میں ہی یہ معلوم ہو گیا کہ مشرقی پاکستان کی آبادی اپنی زبان اور اپنی تہذیب کو چھوڑنے پر تیار نہیں ہے۔ وہاں خوش حال اور تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد اتنی نہیں

تھی کہ وہ سیاست، حکومت اور کاروبار میں اپنا حق حاصل کر سکیں، لیکن تعلیم جیسے جیسے بڑھتی گئی ان میں یہ احساس بھی بڑھتا گیا کہ آبادی کی اکثریت ہوتے ہوئے، ان کا جو حق تھا، اس سے وہ محروم رکھے گئے ہیں، یہی احساس تھا جو شیخ مجیب الرحمان کے مطالبوں میں ظاہر ہوا، اسی کی وجہ سے ان کی پارٹی کو انتخابات میں نمایاں کامیابی حاصل ہوئی۔ اب جو بنگلہ دیش کی بین اقوامی حیثیت ہوگئی تو یہ سمجھنا محض خود فریبی ہے کہ بنگلہ دیش کو ہندوستان اپنے مفاد کا ذریعہ بنا سکتا ہے۔

یہ محض ایک تعصب تھا جس کی وجہ سے یہ گوارا نہیں کیا جا سکا کہ پاکستان کی قومی اسمبلی میں مشرقی بنگال کے مسلمانوں کی اکثریت ہو اور یہ اکثریت اپنے جائز حقوق حاصل کرے۔ یہی تعصب دوسری شکلوں میں نظر آتا ہے۔ ایک شکل یہ ہے کہ ہندوستان کا ہندو کبھی بھول ہی نہیں سکتا کہ پاکستان بننے سے اس کا ملک تقسیم ہو گیا ہے اور وہ ہر وقت اور ہر طرح سے اس فکر میں لگا رہے گا کہ پاکستان کو نیست و نابود کر کے اپنا پورا ملک اپنے قبضے میں کر لے۔ میں تقسیم کے زمانے سے اب تک دہلی میں رہا ہوں، ہر خیال کے لوگوں سے ملتا رہا ہوں، ایسے مالدار لوگوں سے ملا ہوں، جنھوں نے تقسیم کی وجہ سے نقصان اٹھایا تھا، ایسے لوگوں سے جن کے عزیز اقارب فسادات کی نذر ہوئے تھے۔ دکھ سب کو تھا، بہت سے ایسے تھے جنھوں نے تقسیم کو عذاب الٰہی سمجھا اور سر جھکا کر روزگار کی فکر میں لگ گئے۔

اسی زمانے کی یادگار تلوک چند محروم کا یہ شعر ہے:

تو پھلے پھولے، رہے تجھ پر کرم اللہ کا
دور دامن سے ترے شعلہ ہماری آہ کا

اب جس طرف دیکھیے قوم پرستی کا جذبہ موجیں مار رہا ہے، لیکن پاکستان سے متعلق زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اس نے ہندوستان پر حملہ کیا تو ہم اس کا پورا جواب دیں گے اور یہ بھی صرف اس وقت کہا جاتا ہے جب جنگ کے امکانات نظر آتے ہیں۔ ہندوستان میں خیالات

ظاہر کرنے کی پوری آزادی ہے، اگر ملک کی اکثریت کیا کوئی معقول اقلیت بھی اس کا چرچا کرنا چاہتی کہ ہندوستان کی تقسیم کو نیست ونابود کر دینا چاہیئے تو وہ ایسا کر سکتی تھی، مگر ایسا نہیں ہوا ہے، بلکہ پاکستان کے جو شاعر اور دانشور یہاں آئے ہیں، انھوں نے خود دیکھا ہے کہ ذرا دوستی کی بات چھڑے تو کیسی بہار آجاتی ہے۔

ہندوستان کی طرح پاکستان کے اخبارات بھی آزاد ہوتے تو شاید پاکستان اس بارے میں صحیح رائے قائم کرسکتا کہ عداوت ظاہر کرنے اور عداوت کو جنگ کی شکل دینے میں پیش قدمی کون کرتا رہا ہے۔ مگر اصل ضرورت اس کی ہے کہ پاکستان میں جمہوری حکومت قائم ہو اور دونوں ملکوں کے درمیان آمد و رفت اور تجارت ہو، تبھی پاکستان کے لوگوں کو یقین ہوگا کہ ہندوستان پاکستان کو ختم کرنا نہیں چاہتا اور خود ہندوستان کا فائدہ اس میں ہے کہ پاکستان کو آسودگی اور سیاسی اور معاشی استقلال نصیب ہو، پھر شاید کوئی ایسا بھی نہ ہوگا جو ایک دن کہے کہ پاکستان ایک ہزار سال تک ہندوستان سے لڑائی جاری رکھے گا اور دوسرے دن لڑائی بند کرنا منظور کر لے۔ ایک دن یہ کہے کہ ہندوستان سے فوجی قیدیوں کی رہائی کے بارے میں گفتگو ہوگی، دوسرے دن اس ارادے کا اعلان کرے کہ وہ پاکستان کی فوج کو جنگ کے لیے اس طرح تیار کرے گا کہ ایشیا میں اس کا جواب نہ ہوگا۔ اگر ایسی باتیں کرنا کسی کے مزاج ہی میں شامل ہو تو اس سے بہت اثر نہ لینا چاہیئے اور اب جو پاکستان کی دو پارٹیوں میں سمجھوتہ سا ہو گیا ہے اور اس کی امید ہے کہ جمہوری حکومت قائم ہو جائے گی تو پاکستان کے کسی لیڈر کو اس کا موقع بھی نہ ہوگا کہ وہ الٹی سیدھی باتیں کرے اور پوری قوم کو مغالطے میں ڈالے اور پاکستان کے دانش ور صرف ایک طرف کی نہیں سب کی بات سن سکیں گے۔

ضیاء الحسن فاروقی

اس برصغیر میں ابھی حال میں جو واقعات رونما ہوئے اور خاص طور سے بنگلہ دیش کے قیام کے بعد جو حقائق سامنے آئے ہیں، ہمیں معلوم ہے کہ ان واقعات کے بعد ہمارے پاکستان کے اُن دوستوں نے ساری صورتِ حال کو ایک اور ہی زاویئے سے دیکھنا شروع کر دیا ہے جو اپنے ملک کے سچے بہی خواہ ہیں، جو سوچتے ہیں، محسوس کرتے ہیں اور دل سے چاہتے ہیں کہ اس برصغیر میں ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کے اشتراک و تعاون سے ایک پائدار امن کا قیام عمل میں آئے۔ اس اشتراک و تعاون کے لئے جغرافیائی عوامل موجود ہیں، صدیوں پرانا وہ تہذیبی سرمایہ اور وہ تاریخ ہے جن کی بنا پر اس برصغیر کی قوموں کے لئے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ مل جل کر رہیں اور ایشیا کے اس علاقے سے غریبی، جہالت اور بیماری کی لعنت کو جو بلالحاظ مذہب و ملت ساری نوعِ انسانی کی دشمن ہیں، دور کر کے تعمیر و ترقی اور امن و خوشحالی کو عام کر دیں۔

یوں تو ہم نے اپنے پاکستانی دوستوں سے ہمیشہ یہ بات کہی کہ جنگ سے کوئی مسئلہ حل نہیں ہو سکتا، لیکن حالیہ ہند و پاک جنگ کے بعد یہ حقیقت اور بھی کھل کر سامنے آگئی ہے کہ جنگ مسئلوں کو حل کرنے کے بجائے اور دوسرے مسئلے کھڑے کر دیتی ہے اور حالات کی پیچیدگیاں اور بڑھ جاتی ہیں۔ اس وقت پاکستان کے عوام کو جس قسم کے نفسیاتی بحران اور معاشی دقتوں کا سامنا ہے اس کا احساس ہمیں بھی ہے، ہمیں ان کی سیاسی اور معاشرتی مشکلات کا علم بھی ہے۔ ہمیں پاکستان کے دانشوروں، شاعروں اور ادیبوں سے پوری امید ہے کہ وہ پاکستان میں امن و آشتی اور حقیقت پسندی کی فضا بنانے کے لیے پوری جدوجہد کریں گے۔ ہم ہندوستان کے رہنے والے دل سے چاہتے ہیں کہ پاکستان ترقی کرے،

وہاں جمہوری اور انسانی قدروں کا بول بالا ہو اور ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات دوستانہ اور خیرسگالانہ ہوں کہ اسی میں دونوں ملکوں کے عوام کی بھلائی اور خوشحالی کا راز مضمر ہے۔

۱۹۴۷ء میں جب ہم آزاد ہوئے تھے اور پاکستان کی مملکت وجود میں آئی تھی تو ہم نے سوچا تھا کہ دونوں ملک کندھے سے کندھا جوڑ کر ترقی کی راہ پر گامزن ہوں گے، اس وقت سے لیکر آج تک دسیوں بار ہندوستان کی طرف سے دوستی اور خیرسگالی کا ہاتھ بڑھایا گیا، یہ ہاتھ آج بھی بڑھا ہوا ہے اور امید ہے کہ اب پاکستان میں ایسی فضا پیدا ہوگی کہ دوستی کا یہ ہاتھ قبول کیا جائے گا۔

پاکستان کے ہزاروں جنگی قیدی ہندوستان میں ہیں، اسی طرح ہندوستان کے سپاہی اور فوجی افسر پاکستان میں ہیں، ان کا تبادلہ جلد از جلد ہونا چاہئے اس کی صورت یہ ہے کہ دونوں ملکوں کے مابین جو نزاعی مسئلے ہیں ان سے متعلق گفت وشنید ہو اور کوئی حل نکالا جائے۔ حقیقت پسندی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو جنگی قیدیوں کا معاملہ کوئی الگ تھلگ معاملہ نہیں ہے، یہ تو درحقیقت نتیجہ ہے ایسے بہت سے مسائل کا جو اگر پہلے طے ہوگئے ہوتے تو جنگ اور جنگی قیدیوں کا معاملہ ہی نہ پیدا ہوتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ پاکستان کی قیادت اولین فرصت میں اپنے اس موقف میں تبدیلی کرے کہ جنگی قیدیوں کا مسئلہ ایک علیحدہ مسئلہ ہے اور ان سارے معاملات پر ہندوستان سے گفتگو کرے جو غلط فہمی کا سبب بنتے ہیں، جن سے دوستی کی فضا پیدا ہونے میں رکاوٹ ہوتی ہے اور جو بالآخر ترقیاتی پروگراموں کو آگے نہیں بڑھنے دیتے۔ پاکستان میں فیض احمد فیض اور احمد ندیم قاسمی جیسے شاعر موجود ہیں جنھوں نے امن اور انسانیت کے گیت گائے ہیں، میری اپیل ان سے اور ان کے ذریعے دوسرے شاعروں اور ادیبوں سے بھی ہے کہ امن اور انسانیت کی قدریں سیاسی سرحدوں کا خیال نہیں کرتیں، حالات کی تاریکیوں سے خوفزدہ نہیں ہوتیں۔ پھر وہ کیوں خاموش ہیں؟ آج کے پاکستان میں ان کے امن پسندانہ نغموں اور انسانیت پرور گیتوں کی پہلے

سے زیادہ ضرورت ہے۔

جب پاکستان کا قیام عمل میں آیا تھا تو ہندوستان کے بعض علاقوں مثلاً بہار، یوپی اور اڑلیسہ وغیرہ کے بہت سے لوگ مشرقی پاکستان چلے گئے تھے۔ انھیں کو آج عرفِ عام میں بہاری مسلمان کہتے ہیں۔ ان میں متوسط طبقے کے تاجر اور تعلیم یافتہ لوگ بھی تھے اور غریب مسلمان بھی جو محنت مزدوری کرکے اپنا پیٹ پالتے تھے، یہ بات ہمارے پاکستانی دوستوں کو معلوم ہے کہ یہ سب پاکستان کے شہری بن گئے اور وہاں برسوں سے رہ رہے ہیں، ان میں جو غریب اور مزدور تھے، اور ان کی تعداد بہت زیادہ تھی، وہ تو بنگلہ دیش کے لوگوں کے ساتھ گھل مل گئے، بنگالی زبان سیکھ لی، اور وہیں شادی بیاہ کرلیا لیکن متوسط طبقہ والوں میں خاصی تعداد ایسے لوگوں کی تھی جو بنگال کے ماحول سے اپنے آپ کو پوری طرح ہم آہنگ نہ کرسکے اور اہلِ بنگال کی آرزوؤں اور امنگوں کا ساتھ نہ دے سکے، یہی لوگ ہیں جو آج بنگلہ دیش میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتے ہیں اور وہاں نہیں رہنا چاہتے۔ انھیں اگر اطمینان نصیب ہو سکتا ہے تو پاکستان میں، اس لئے پاکستان کی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ایسے تمام پاکستانی شہریوں کو جو بنگلہ دیش میں رہنے کے خواہشمند نہیں ہیں، پاکستان بلانے کا انتظام کرے، یہ سیاسی فریضہ ہی نہیں انسانی فریضہ بھی ہے اور جیسا کہ بنگلہ دیش کے وزیر اعظم شیخ مجیب الرحمٰن نے کہا ہے، ان کا تبادلہ کسی انٹرنیشنل ایجنسی کے توسط سے اُن بنگالی باشندوں کے ساتھ کرلیا جائے جو پاکستان میں ہیں اور بنگلہ دیش پہونچنے کے لئے بے چین ہیں، ہمارا خیال ہے کہ اس سے بہتر حقیقت پسندانہ حل اس مسئلہ کا اور کوئی نہیں۔

آخر میں پاکستان کے اربابِ غور و فکر اور اہل الرائے حضرات سے ہماری درخواست ہے کہ وہ مذکورہ سارے مسائل کو انسانی نقطۂ نظر سے دیکھیں اور اپنے ہموطنوں سے اپیل کریں کہ وہ جذباتیت کو خیرباد کہہ کر ہندوستان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھائیں جہاں اس ہاتھ کو پکڑنے والے کروڑوں انسان اس کے منتظر ہیں۔ پھر دونوں ملک اس برصغیر کی تاریخ کا وہ باب لکھیں جس میں امن و آشتی کے نغمے ہوں، محبت اور انسانیت کے گیت ہوں اور جہاں انسان کے روشن مستقبل کی کہانی بیان کی گئی ہو۔

سلام مچھلی شہری

غزل

[جامعہ کے مشاعرہ منعقدہ ۱۳ رمارچ میں یہ غزل پڑھی گئی تھی۔ غزل پڑھنے سے قبل جناب سلام مچھلی شہری صاحب نے فرمایا کہ انھوں نے ایک پاکستانی دوست کے خط کے جواب میں یہ غزل ان کو بھیجی تھی ـــــ ادارہ]

اِن غزالانِ طرحدار کو کیسے چھوڑوں
جلوۂ وادیِ تاتار کو کیسے چھوڑوں

اے تقاضائے غمِ دہر! میں کیسے آؤں
لذتِ دردِ غمِ یار کو کیسے چھوڑوں

درد آگیں ہی سہی بربطِ پس منظرِ بزم
نشۂ ہائے لب و رخسار کو کیسے چھوڑوں

میں خزاں میں بھی پرستار رہا ہوں اِس کا
موسمِ گل میں چمن زار کو کیسے چھوڑوں

اے مرے گھر کی فضاؤں سے گریزاں مہتاب!
اپنے گھر کے در و دیوار کو کیسے چھوڑوں

آج تو شمع ہواؤں سے یہ کہتی ہے سلام
رات بھاری ہے میں بیمار کو کیسے چھوڑوں

تعارف وتبصرہ

[تبصرہ کیلئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے]

سہ ماہی 'صبح' (روش نمبر) مرتب : عبداللطیف اعظمی

سائز ۲۲×۱۸/۸ ، حجم ۶، ا صفحات ، کتابت ، طباعت اور کاغذ عمدہ ، متعدد تصاویر ،
قیمت : ۲/۵۰ ، تاریخ اشاعت : نومبر ۱۹۷۱ء ۔ ملنے کا پتہ : جنرل سکریٹری ، انجمن ترقی اردو ، علی منزل ، کوچہ پنڈت ، دہلی ۶ ۔

روش صدیقی کو ابھی اس دنیا سے ، جسے لوگ تاریک سیارہ بھی کہتے ہیں ، اٹھے زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے ۔ اردو شاعری کے رمز آشناؤں کے لئے ابھی ان کی موت کا غم تازہ ہے ۔ ابھی ان کی شخصیت ان کے اشعار سے جدا نہیں ہوئی ہے ۔ جب تک ایسا نہیں ہو جاتا ، کسی شاعر کا منصفانہ جائزہ لینا بہت دشوار ہوتا ہے ۔ ابھی ان کے اشعار پڑھئے تو وہ یاد آتے ہیں ، ان کے پڑھنے کا مخصوص انداز یاد آتا ہے ، ان کی آواز کا مضطرب وفور ، سکوت کو آواز اور آواز کو سکوت بنا دینے کا فن یاد آتا ہے ۔ وہ اپنی دلنواز شخصیت کے تمام بے نام اور بانام شیشہائے فن کے ساتھ اپنی شاعری پر چھائے ہوئے ہیں ۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ 'صبح' کے 'روش نمبر' کے بیشتر مضامین پر روش صاحب کی شخصیت پرتو فگن ہے اور ایسے مضامین کی تعداد زیادہ ہے جن کا انداز تاثراتی ہے ان تاثرات سے روش کی انسانی تصویر تو ابھرتی ہے مگر ان کے شعری کردار کی انفرادیت کے نقوش نمایاں نہیں ہوتے ۔ ان کے اس دنیا سے اٹھنے کا غم زیادہ ہے اور وہ نقوش جو وہ بٹھا گئے ہیں ، ان کا نمایاں کرنے کا رجحان کم ہے ۔ ایسا نہیں ہے کہ اس شمارے میں روش مرحوم پر جو مضامین شائع

کئے گئے ہیں وہ سب کے سب ان کے مرنے کے ہی بعد لکھے گئے ہوں۔ لطیف اعظمی صاحب نے بڑی تلاش و جستجو کے بعد وہ تمام ایسے مضامین بھی ڈھونڈھ نکالے ہیں جو کتابوں اور رسالوں کے صفحات میں دفن تھے اور جن سے کسی نہ کسی حیثیت سے ان کی حیات و شاعری پر روشنی پڑتی ہے۔ اعظمی صاحب کا یہ کارنامہ کم اہم نہیں کہ انھوں نے رَوشؔ صاحب کی شخصیت و شاعری پر جو کچھ بھی مواد تھا، اسے یکجا کر دیا ہے۔ اب یہ آپ کا کام ہے کہ اس کی مدد سے مرحوم کی حیات و شاعری کا کوئی مجموعی تاثر قائم کریں۔ مگر ایسا کرنے سے پہلے آپ کو اس سارے مواد میں سے ان رسمی تاثرات کو الگ کرنا پڑے گا جنھیں اس شمارے میں شامل کرنے کی مجبوری کا احساس مرتب سے زیادہ کسی اور کو نہیں ہو سکتا۔ ایسی تاثراتی تحریروں سے نہ تو روشنی ہی ملتی ہے اور نہ ہی بصیرت۔ رَوشؔ صاحب کے شعری مرتبے کے تعین کا کام ابھی ناتمام ہے۔ ایک اچھے شاعر کی طرح انھیں اس کی فکر بھی نہیں تھی۔ اس 'بے فکری' کی سب سے بڑی مثال یہ ہے کہ وہ اپنی نظموں کا مجموعہ شائع کرانے کے سلسلے میں زیادہ سنجیدہ نہ تھے۔ ان کی غزلوں کا مجموعہ محرابِ غزل بھی نہ جانے کتنے لوگوں کے اصرار کا اظہار تھا۔ انھیں اس بات کی شکایت بھی نہ تھی کہ نقاد ان کی شاعری کی طرف اتنی توجہ نہیں کرتے جس کی وہ بہر حال مستحق تھی۔ ادب و شعر میں حقیقت پسندانہ پرکھ کا کام تھوڑا سا جذباتی اور زمانی فاصلہ چاہتا ہے۔ دیکھنا ہے کہ یہ فاصلہ ان کے لئے مفید ثابت ہوتا ہے یا مضر۔ اس لئے کہ اکثر یہ بھی ہوتا ہے کہ یہ فاصلہ فن کار کو قریب کرنے سے زیادہ دور کر دیتا ہے اور شاعر کی شہرت کو فراموشی کی گرد کی کفن پہنا دیتا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ رَوشؔ کے ساتھ ایسا نہیں ہوگا۔ جب بھی اس دور کی اچھی اور معتبر شاعری کا جائزہ لیا جائے گا، اس میں رَوشؔ صاحب کی شاعری صرف اپنے بل بوتے پر، اپنا مناسب مقام حاصل کر لے گی اور ان کی شعری آواز اگر عظیم نہیں تو توانا اور تابناک ضرور ٹھہرے گی۔

'صبح' کا یہ نمبر آئندہ تحقیقی اور تنقیدی کام کرنے والوں کے لئے مستند مواد کا کام دے گا۔ اس میں رَوشؔ صاحب کی نظموں اور غزلوں کا ایک ستھرا انتخاب دیا گیا ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر اس انتخاب میں ان کے رومانی دور کی کچھ اور بھی نظمیں شامل کر لی جاتیں اس لئے کہ آئندہ رَوشؔ کی

نظمیں ہی ان کی ادبی بقا کا ضامن ہوں گی بالکل اسی طرح جس طرح کہ ان کی شاعری کے ابتدائی دور میں وہ ان کی شہرت کا ذریعہ بنی تھیں۔ تروش کی کچھ اہم تصاویر، خطوط اور نثر پارے بھی شامل اشاعت کئے گئے ہیں جن کا مقصد غالباً یہ ہو کہ تروش صاحب کی زندگی کے مختلف گوشے اور ان کی صلاحیت کے ایک سے زیادہ رخ نمایاں ہو سکیں۔ تروش صاحب پر یہ کام کرنے کا تھا۔ لطیف اعظمی صاحب قابل مبارکباد ہیں کہ یہ کام ان کے ذریعہ اور انجمن ترقی کی وساطت سے انجام پایا۔

(انور صدیقی)

مجالس النسا

ازخواجہ الطاف حسین حالی
مرتبہ: صالحہ عابد حسین

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۱۵۲ صفحات، تاریخ اشاعت: مارچ ۱۹۷۱ء قیمت: معمولی ایڈیشن ۵۰/۲
لائبریری ایڈیشن -/۳۔ ناشر: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

مکتبہ جامعہ نے معیاری ادب کا جو کار آمد سلسلہ شروع کیا ہے، یہ اس کا ۱۴واں نمبر ہے۔ کتاب کی مرتبہ صالحہ عابد حسین صاحبہ نے اس کتاب کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے:

"مجالس النسا ۱۸۷۴ء میں لکھی گئی تھی... حالی کے دل میں عورتوں کا بڑا احترام تھا اور ان کی تعلیم، تربیت اور بھلائی کی گہری فکر تھی اور اسکا بڑا دکھ تھا کہ عورت کو مردوں نے علم کی روشنی سے محروم رکھا ہے۔ اس احساس کی پہلی جھلک مجالس النسا میں نظر آتی ہے، بعد میں یہی درد چپ کی داد میں ڈھل کر سامنے آیا... اس کتاب کو حالی نے دو حصوں اور نو مجلسوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصے میں لڑکیوں کی تعلیم کی اہمیت اور ضرورت سمجھائی اور دوسرے میں اس پر روشنی ڈالی ہے کہ ماں کس طرح لڑکیوں کی عمدہ تربیت اور ابتدائی تعلیم کر سکتی ہے۔ "مجلس" باب کی جگہ ہے، انداز بیان سادہ، بے تکلف اور پر اثر ہے، نصیحت کی تلخی اور واعظانہ خشکی کہیں نہیں..." (صفحہ ۷)

آج سے ایک صدی پہلے جب یہ کتاب لکھی گئی تھی، وہ حالات اب یکسر بدل گئے ہیں، مگر محترمہ صالحہ عابد حسین صاحبہ کے بقول "اس کی اہمیت اب بھی باقی ہے۔ مجھے امید ہے کہ حالی کے قدر دانوں میں، خاص طور پر گھریلو عورتوں میں اسے بہت پسند کیا جائے گا۔"

(عبداللطیف اعظمی)

جامعہ

سرسیّد کی معنویت موجودہ دور میں

سالانہ چندہ — چھ روپے
اس پرچے کی قیمت — ایک روپیہ

جلد ۶۵	بابت ماہ مئی ۱۹۷۲ء	شمارہ ۵

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ: یونین پریس دہلی • ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

شذرات

جامعہ کے پچھلے شمارے میں ہم نے سرسید پر ایک خاص نمبر نکالنے کا اعلان کیا تھا، ظاہر ہے اس مختصر مدت میں بہت ضخیم اور جامع نمبر نکالنا ممکن نہیں تھا اور نہ ہمارا یہ مقصد تھا، ہم صرف اس قدر چاہتے تھے کہ موجودہ دور میں سرسید کی جو معنویت اور اہمیت ہے، اس طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرائی جائے اس لحاظ سے امید ہے کہ ہماری یہ کوشش ضرور کامیاب ہوگی۔

سرسید کو ہندوستانی مسلمانوں کے مصلحین اور اصحاب فکر میں ممتاز حیثیت حاصل ہے، انھوں نے انتہائی نازک دور میں مسلمانوں کی خدمت اور رہنمائی کی، انھیں سوتے سے جگایا، ان کے فرسودہ خیالات اور باطل عقائد کی اصلاح کی اور ان کی مجموعی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے کتابوں، مضامین اور تقریروں کا ایسا بیش بہا ذخیرہ چھوڑا ہے، جن کا اگر غور اور توجہ سے مطالعہ کیا جائے تو وہ اب بھی رہنمائی اور اصلاح کا فرض انجام دے سکتے ہیں، ان کے افکار و خیالات کی خوبی یہ ہے کہ کئی قرن کی مدت گزرنے کے باوجود، ان سے فیضان اور رہبری حاصل کی جا سکتی ہے اور بقول پروفیسر رشید احمد صدیقی "زندگی سے متعلق مسائل کو عقل اور تجربے کی روشنی میں دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کرنا اسلام کی ایک روایت ہے، جس کو سرسید نے قائم رکھا اور آگے بڑھایا۔"

مسلمانوں کے ایک مخصوص طبقے نے سرسید کی، ان کی زندگی میں، شدید مخالفت کی تھی۔ آج وہی طبقہ سرسید کی حمایت میں پیش پیش نظر آتا ہے، مگر دراصل یہ طبقہ اب بھی سرسید کا مخالف ہے، محض سیاسی فائدوں کے لیے ان کا نام استعمال کیا کرتا ہے۔ مدرسۃ العلوم کا قیام یقیناً ان کا ایک اہم اور عظیم الشان کارنامہ تھا اس سے زیادہ اہم کارنامے وہ تھے جو انھوں نے ذہنی، سماجی اور مذہبی اصلاح کے میدانوں میں انجام دئے ہیں، مگر ان کی طرف کسی کو توجہ نہیں۔

چند برسوں سے سرسید کی برسی کے موقع پر پورے ملک میں یوم سرسید منایا جاتا ہے۔ جلسے کئے جاتے ہیں، تقریریں کی جاتی ہیں اور اخبارات میں مضامین لکھے جاتے ہیں، مگر ان سب میں صرف مسلم یونیورسٹی کے کچھ مسائل کا ذکر کیا جاتا ہے، اس موقع پر بھی خود سرسید کے خیالات اور نظریات کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سرسید نے ایم اے او کالج کو بنیادی طور پر مسلمانوں کی تعلیم و ترقی کے لیے قائم کیا تھا، یہ بھی صحیح ہے کہ وہ کالج کے معاملات اور تعلیمی اسکیموں میں حکومت کی مداخلت کے خلاف تھے، مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ مسلمان اپنی تعلیم کا خود انتظام کریں، جس کو ہم نے قطعاً بھلا دیا ہے۔ مسلم یونیورسٹی کے ایک لائق پروفیسر اور پرو وائس چانسلر جناب خلیق احمد نظامی نے اپنی کتاب "سید احمد خاں" میں لکھا ہے کہ:

جن چھ بنیادی نکات پر ادارہ (ایم اے او کالج) کی بنیاد رکھی گئی تھی، ان میں سے مندرجہ ذیل تین اہم نکات ہیں:

اول ... اس ادارہ کا نظم و نسق مکمل طور پر حکومت کے کنٹرول سے آزاد رہے گا۔

دوم یہ کہ یونیورسٹی خود کفیل ہوگی اور کسی بھی خارجی امداد کو قبول نہ کرے گی، نیز اپنی سالانہ آمدنی خود پیدا کرے گی۔

سوم یہ کہ یونیورسٹی کی اقامتی زندگی اور اس کے ضابطوں کی پابندی بھی اتنی ہی ضروری ہوگی، جتنی کہ حصول تعلیم۔" (اردو ایڈیشن صفحہ ۸۲)

آجکل ہم مسلمان صرف پہلے اور تیسرے نکتے پر زور دیتے ہیں اور دوسرے نکتے کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں، حالانکہ پہلے اور تیسرے نکتوں پر اسی وقت مکمل طور پر عمل کیا جا سکتا ہے جب دوسرے نکتے پر بھی عمل کیا جائے۔ جن لوگوں کا تعلیمی اداروں کے نظم و نسق سے گہرا تعلق ہے وہ جانتے ہیں کہ موجودہ حکومت یونیورسٹیوں کے تعلیمی معاملات میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کرتی اور ان کی تعلیمی اسکیموں میں بڑی فیاضی کے ساتھ مدد کرتی ہے۔ مسلم یونیورسٹی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ آزادی کے بعد حکومت نے اس کے تعمیری کاموں میں دل کھول کر مدد کی ہے۔ آزادی سے قبل یونیورسٹی کا کل بجٹ چند لاکھ تھا ــــ کوئی چار پانچ لاکھ ــــ اور اب ایک کروڑ کے لگ بھگ ہے، اسی طرح مختلف شعبوں میں کافی توسیع ہوئی

ہے اور بہت سے نئے شعبے کھلے ہیں اور بہت سی شاندار عمارتیں تعمیر ہوئی ہیں۔ ہمارے سیاسی رہنما حکومت پر اعتراض کرتے وقت ان باتوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

ہماری اس گذارش کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مسلم یونیورسٹی کا کوئی مسئلہ نہیں ہے، ہے اور ضرور ہے، مگر اس پر غور کرنے کے لیے نہ تو سیاسی پلیٹ فارم موزوں ہیں اور نہ سیاسی رہنما۔ اس کے لیے بہترین جگہ یونیورسٹی ہال، اکیڈیمک کونسل اور اکزکیٹو کونسل ہیں. اس کے لیے ایسی فضا کی ضرورت ہے جو ہر قسم کے تعصب اور دباؤ سے آزاد ہو۔ دباؤ چاہے حکومت کا ہو یا کسی مخصوص جماعت یا فرقے کا، ہر حالت میں غیر صحت مند اور مضر ہے، سرسید ایسی ہی تعلیم چاہتے تھے، جو حکومت کے دباؤ سے آزاد ہو، مذہبی تنگ نظری اور فرقہ وارانہ تعصب سے آزاد ہو۔ اگر ہم مسلم یونیورسٹی میں سرسید کے خواب کی سچی تعبیر دیکھنا چاہتے ہیں اور مسلم یونیورسٹی کو ملک کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص زیادہ سے زیادہ مفید بنانا چاہتے ہیں تو اسے سیاست کے چنگل سے آزاد کر کے تعلیم کے ماہروں اور مخلص خادموں کے سپرد کر دینا چاہیے۔ بقول ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب "اگر ان کے دل میں سید کے سوز محبت کی ذرا سی آنچ بھی ملے تو ان کا کام یہ ہے کہ نوجوانوں خصوصاً مسلمان نوجوانوں میں طلب حق کی لگن، وسعت نظر، رواداری، روشن خیالی اور اصلاح و ترقی کا جذبہ پیدا کر دیں تاکہ ایک دن ان ہی میں سے کوئی نیا سید پیدا ہو جائے اور اسے اپنی اصلاحی مہم میں وہ معاون اور مددگار، رفیق و ہم کار بھی مل جائیں جن کے لیے سید احمد خاں ترستے تھے۔"

"موجودہ دور میں سرسید کی معنویت" کے عنوان سے، جنوری کے وسط میں مسلم یونیورسٹی میں شعبۂ اردو کی طرف سے ایک سیمینار ہوا تھا۔ اس شمارہ کے ابتدائی تین مضمون اسی سیمینار میں پڑھے گئے تھے۔ پہلا مضمون پروفیسر محمد مجیب صاحب کا ہے جو اس سیمینار کے صدر تھے۔ انھوں نے بڑی اہم بات کہی ہے کہ سرسید کی معنویت پر گفتگو کرنا اس وجہ سے مفید اور ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی میں ان پر کفر کے فتوے لگے تھے اور ان کے کفر نے ایمان کے لیے

راہیں کھول دیں جنھیں اندھی تقلید نے بند کر دیا تھا، لیکن سرسید کی نکالی ہوئی راہیں بھی بند گلیاں ہو جائیں گی کہ راستہ آگے چلنے کے لیے ہوتا ہے ایک جگہ بیٹھ جانے کے لیے نہیں ہوتا۔" دوسرا مضمون ضیاء الحسن فاروقی صاحب کا ہے جو سرسید کے مذہبی افکار پر ہے، ان کا خیال ہے کہ "سرسید کا طرزِ فکر جب تک علما رہیں یا ایسے جدید تعلیم یافتہ لوگوں میں جن کا قرآن و حدیث کا مطالعہ گہرا اور وسیع ہے، مقبول نہ ہوگا، نئے ہندوستان میں مسلمانوں کی ہمہ گیر اور متوازن اصلاح و تجدید کا کوئی کام نہ ہو سکے گا۔" تیسرے مضمون میں پروفیسر آل احمد سرور صاحب نے لکھا ہے کہ "سرسید کا کالج ان کی تحریک کا ایک پہلو ہے، اس سے بڑا پہلو ان کا تہذیبی اور مذہبی مشن ہے۔ سرسید نے تہذیبی دائرے میں علما کی قیادت پر کاری ضرب لگائی، انھوں نے اردو زبان کو جدید خیالات کے اظہار کے قابل بنایا اور اپنے مٹی کے سبو میں شمشیر کی سی تیزی پیدا کی، انھوں نے ان تنگ نظر اشخاص کو جو اپنی مدھم قندیلوں پر قانع تھے بتایا کہ

جہاں کوئی چراغاں ہے وہ اپنا ہی چراغاں ہے"

جناب شفیع الدین احمد صاحب کا مضمون سرسید کے تعلیمی خیالات پر ہے۔ یہ بہت طویل تھا جسے کچھ مختصر کرنا پڑا، پھر بھی کافی بڑا ہے، مگر اس کی خوبی یہ ہے کہ تعلیم کے تمام اصناف اور پہلوؤں کے بارے میں سرسید کے خیالات اکٹھا ہو گئے ہیں۔ پروفیسر عالم خوندمیری کا مضمون جو جنوری ۱۹۶۵ء میں دو ماہی "شیرازہ" (سری نگر) میں چھپ چکا ہے، ایک دوست کی وساطت سے اس وقت ملا جب رسالہ قریب قریب تیار تھا، مجھے پسند آیا اس لیے بلا تامل اس خاص نمبر میں شامل کر لیا۔ آخری مضمون ہمارے جامعی دوست ڈاکٹر احتشام ندوی کا ہے، جنھوں نے سرسید کے اس قول کو کہ "دنیا چھوڑنے سے دین جاتا ہے" اپنے مضمون کا عنوان بنایا ہے اور اپنے مضمون میں سرسید کے حقیقت پسندانہ طرزِ فکر پر روشنی ڈالی ہے۔ مجھے امید ہے کہ یہ نمبر جو بہت ہی مختصر وقت میں مرتب کیا گیا ہے، قارئین جامعہ کو پسند آئے گا اور وہ اپنی رایوں سے مطلع کریں گے۔

پروفیسر محمد مجیب

سرسیّد کی معنویت موجودہ دور میں

[موجودہ دور میں سرسید کی معنویت پر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ اردو کی طرف سے ایک دو روزہ سمینار کا انتظام کیا گیا تھا۔ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے اس کا افتتاح کرتے ہوئے جو مضمون پڑھا تھا وہ ذیل میں شائع کیا جاتا ہے۔
——— ادارہ]

جناب صدر، خواتین اور حضرات

یہ سمینار سرسید کے تصورات اور خیالات کے (Relevance) یا معنویت پر غور کرنے کے لیے کیا گیا ہے، لیکن اس کا افتتاح کرنے کی خدمت ایک ایسے شخص کے سپرد کی گئی ہے، جسے اس موقع پر خود اپنی معنویت پر شبہ ہے، بلکہ میں تو سمجھتا ہوں کہ معنویت کے بھی کوئی خاص معنی نہیں رہے، اس لیے کہ کل دلی میں مجھ سے لا انسٹی ٹیوٹ میں مسلم پرسنل لا پر جو سمینار شروع ہوا ہے، اس کا افتتاح کرنے کو کہا گیا اور ہزار تکلف اور حیلے کے باوجود مجھے دعوت کو منظور کرنا پڑا۔ بہرحال میری اس عزت افزائی کی معنویت کے ذمہ دار پروفیسر آل احمد سرور صاحب ہیں، میں ان کا اور سمینار کے دوسرے منتظموں کی نوازش کا بہت شکر گذار ہوں۔

آج کل کئی ممتاز لوگوں کی زندگی، کارگزاری اور خیالات پر بحث ہو رہی ہے،

گویا دیکھا جا رہا ہے کہ جو سکے کسی زمانے میں رائج تھے ان کی آجکل قیمت کیا ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ فائدے میں ایک سیدھا سادا بادہ خوار رہا جو دلی مانے جاتے تھے وہ معنویت کی بحث جاری رکھنے سے کچھ نقصان ہی میں رہتے ہیں۔ سرسید کی معنویت پر گفتگو کرنا اسی وجہ سے ضروری اور مفید معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی میں ان پر کفر کے فتوے لگے تھے اور ان کے کفر نے ایمان کے لیے راہیں کھول دیں، جنھیں اندھی تقلید نے بند کر دیا تھا، لیکن سرسید کی نکالی ہوئی راہیں بھی بند گلیاں ہو جائیں گی اگر ہم بھول جائیں کہ راستہ آگے چلنے کے لیے ہوتا ہے، ایک جگہ بیٹھ جانے کے لیے نہیں ہوتا۔

پروفیسر آل احمد سرور صاحب اور خلیق احمد نظامی صاحب کی موجودگی میں سرسید کی علمی اور تعلیمی کارگذاری پر تفصیل کیا، کسی قسم کی بحث کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا، صرف چند موٹی موٹی باتوں پر خیال آرائی کر سکتا ہوں۔

مسلم یونیورسٹی میں یہ کہتے ہوئے مجھے کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے کہ سرسید نے قرآن کو غور سے پڑھا تھا، لیکن اس بات کو صاف صاف بیان کرنے سے گریز کیا جائے تو ہم اپنی پوری تاریخ کو سمجھ نہ سکیں گے۔ قرآن کی تلاوت ہر مسلمان کسی نہ کسی شکل میں اور کسی نہ کسی حد تک کرتا ہے، کوئی اس لیے کہ چند سورتیں یاد نہ ہوں تو نماز نہیں ہو سکتی، کوئی اس لیے کہ اس میں ثواب ہے، کوئی اس لیے کہ یہ اس روایتی دین کا مآخذ ہے جسے صحیح اور مکمل دین مانا جاتا ہے۔ قرآن کو پڑھ کر اس سے ہدایت حاصل کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں سمجھی گئی کہ یہ ہدایت جتنی بھی مل سکتی ہے حاصل کی جا چکی ہے اور اسے شرعی کتابوں میں پوری تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ سرسید نے تقلید سے انکار کیا اور قرآن کو ان حالات کی روشنی میں جو ان کے زمانے کی حقیقت تھے اور سمجھانے کی کوشش کی۔ اگر تقلید کی پابندی اصولاً نہ مانی جائے تو ہم سرسید سے بھی اختلاف کر سکتے ہیں، لیکن اس بنیادی بات سے اختلاف نہیں کیا جا سکتا کہ ہر مسلمان کو قرآن اس نیت سے پڑھنا چاہیے کہ اس سے براہ راست ہدایت حاصل کر سکے اور

تقلید کو ہر اس مسئلے یا معاملے میں غلط سمجھے جہاں وہ قرآن کے مطالعہ اور غور کے بعد غلط معلوم ہو۔ جو سمجھتا ہے کہ اس سے فتنہ پیدا ہوگا وہ گویا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ قرآن صرف اجتماعی دین کی بنیاد بن سکتا ہے، جب کہ خود قرآن نے ایمان اور عمل صالح کی ذمہ داری افراد پر ڈالی ہے اور اس بات کو ذہن نشین کرنے کے لیے وضاحت سے اور بار بار بیان کیا ہے کہ قیامت کے دن بازپرس افراد سے کی جائے گی اور وہ اپنی گمراہی کا ذمہ دار کسی اور کو نہ ٹھہرا سکیں گے۔ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ۔ اس دن بھاگے گا آدمی اپنے بھائی سے اور اپنی ماں سے اور اپنے باپ سے اور اپنی بیوی سے اور اپنی لڑکی سے۔ اس سے جو نقشہ نظر آتا ہے اس پر غور کیجئے اور سوچئے کہ تقلید کرنے میں خطرہ زیادہ ہے یا قرآن سے براہ راست ہدایت حاصل کرنے کی کوشش میں۔

سرسید نے قرآن کا خود مطالعہ کیا تو انھیں وہ آیت ملی جس پر عمل کیا گیا ہوتا تو اسلامی معاشرت غلامی کے عیب سے بالکل پاک ہو جاتی۔ میں عربی نہیں جانتا ہوں اور قرآن کا کوئی اردو ترجمہ کیا کبھوں پڑھا نہیں گیا۔ کوئی دو سال ہوئے اس مسئلے میں رائے قائم کرنے کے لیے قرآن میں انفرادی ضمیر کی کیا حیثیت مانی گئی ہے۔ Arberry کا ترجمہ پڑھا اور مجھے ایک آیت ملی: یا ایہا الذین آمنوا کونوا قوامین للہ شہداء بالقسط۔ اے ایمان والو ایسے ہو جاؤ کہ خدا کے لیے مضبوطی سے قائم رہنے والے اور انصاف کے لیے گواہی دینے والے ہو۔ اس آیت میں آگے کہا گیا ہے کہ ایک قوم کی دشمنی کے باعث عدل نہ چھوڑو، عدل کرو، یہی بات تقویٰ کے قریب ہے۔ یہی ہدایت سورہ النساء میں دی گئی ہے۔ یا ایہا الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شہداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین۔ اے ایمان والو قائم رہو انصاف پر، گواہی دو اللہ کی طرف سے، چاہے اس میں نقصان ہو اپنا یا ماں باپ کا یا قرابت والوں کا۔ مجھے یاد نہیں کہ اس زمانے میں جب ملت اور وطن کی افضلیت پر بحث ہو رہی تھی کسی نے ان آیتوں کا حوالہ دیا تھا، اگر نہیں

دیا تھا تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ تقلید نے بحث کو اُن آیتوں تک محدود رکھا جن کا شرعی کتابوں میں ذکر ہے اور جو ہر جمعہ کو خطبے میں پڑھی جاتی ہیں۔ بزرگوں کی شان میں کوئی نامناسب بات نہ کہنا چاہیئے، لیکن مجھے یقین ہے کہ بنو امیہ کے زمانے سے اس وقت تک ان آیتوں کو نظرانداز کیا گیا، اس لیے کہ یہ بادشاہوں اور علمار کی مصلحتوں کے بالکل خلاف پڑتی تھیں اور امت کو ان کی طرف جیسا کہ چاہیئے تھا توجہ دلائی جاتی تو وہ سارا سیاسی اور سماجی نظام، جس کی بنیاد جبر اور تشدد پر تھی تہ و بالا ہو جاتا۔ مجھے ان آیتوں کو پڑھ کر بڑی تسلی ہوئی اور یہ تسلی ہر اُس مسلمان کو ہو سکتی ہے جو خلوص کے ساتھ اپنی ہندوستانی شہریت کے حقوق اور فرائض کا رشتہ قرآن کی تعلیمات سے وابستہ اور ان کے ذریعے مضبوط کرنا چاہتا ہے۔ اگر ہمارے پڑوسی ملک میں، جہاں حکومت الٰہی قائم کرنے کا حوصلہ تھا یہ آیتیں غور سے پڑھی جاتیں تو ہندوستانیوں سے نفرت کرنا مسلک نہ بنایا جاتا اور اس کی ضرورت نہ پیش آتی کہ قرآن کی ایک اور آیت یاد دلائی جائے: اقترب للناس حسابهم وهم فی غفلة معرضون۔ وقت قریب آ گیا کہ لوگوں سے حساب لیا جائے، اس پر بھی وہ منہ پھیرے غفلت میں متوالے ہیں۔

سرسید نے انگریزوں کی جو تعریف کی ہے وہ آجکل بہت بری لگتی ہے، لیکن اس تعریف میں ایک پہلو تقلید کی مخالفت کا بھی ہے۔ وہ تقلید کرتے تو خودستائی کو اپنا مسلک نہ بناتے۔ آجکل ہندوستان کے مسلمان خودستائی نہیں کرتے یا کم کرتے ہیں۔ یہ عادت تقسیم ہند کے وقت یہاں سے پاکستان چلی گئی، اگرچہ اس کے کچھ دور کے رشتہ دار اب بھی یہاں موجود ہیں۔ سرسید نے انگریزوں کو مثالی نمونہ اس لیے بنایا کہ وہ انگریزوں سے ہی واقفیت رکھتے تھے۔ اب ہماری واقفیت بہت وسیع ہو گئی ہے، ہمارے سامنے ترقی کے بہت سے نمونے ہیں اور اب ہمارا فرض سا ہو گیا ہے کہ جہاں بھی معاشرتی یا سیاسی زندگی میں کوئی خوبی دیکھیں تو اسے تسلیم کریں اور اس کو اپنی اصلاح کے لیے ایک نمونہ بنائیں۔ اسی اصول

کے مطابق ہمیں دیکھنا چاہیے کہ ہمارے ہم وطنوں میں کونسی خوبیاں ہیں اور کسی سیاسی ضد یا مذہبی تعصب کی وجہ سے ان کا اعتراف کرنے میں تامل نہ کرنا چاہیئے۔ ہندوستان کا ایک دستور بنا ہے جس میں ہمارے زمانے کے تمام اعلیٰ سماجی اصول درج ہیں اور میں سمجھتا ہوں کہ اس عدل اور مساوات کا عکس جس کی تعلیم قرآن میں دی گئی ہے جیسا کہ چاہیئے عمل نہیں ہو رہا ہے، لیکن اعتراض کرنے کے ساتھ ساتھ ہمارا یہ بھی فرض ہو جاتا ہے کہ اپنے عمل سے اس کو ہر طرح کی تقویت پہنچائیں۔

سرسید کی ایک اور بات آجکل بہت بری لگتی ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان انگریزی پڑھیں اور حکومت کے بڑے بڑے عہدے حاصل کریں۔ ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت سرسید نے نہیں قائم کی تھی۔ وہ صرف ایک ضرورت کو ذرا زیادہ وضاحت اور شدت کے ساتھ بیان کر رہے تھے۔ وہی ضرورت آج بھی موجود ہے، مگر آجکل سرکاری ملازمت کا مقصد حکومت کے ذریعے حیثیت اور اختیار حاصل کرنا نہیں ہے جتنا کہ قومی زندگی کی تعمیر اور سماجی خدمت کے کاموں میں شریک ہو کر انھیں ترقی دینا۔ سرسید نے حالات کو دیکھکر بات اس طرح کہی کہ لوگوں کی سمجھ میں آجائے، ان کا مقصد مسلمانوں کو سمجھانا تھا کہ وہ حکومت کو غیروں کی حکومت سمجھ کر اس سے الگ نہیں رہ سکتے۔ اب بھی اگر خیال ہوتا ہو کہ حکومت اپنی نہیں ہے یا اس قدر اپنی نہیں ہے جتنی کہ ہونا چاہیئے تب بھی مسلمان اس سے الگ نہیں رہ سکتے، انھیں بہرحال اپنا حق حاصل کرنا اور اپنے فرائض کو انجام دینا چاہیئے۔

تعلیم کے بارے میں سرسید کے جو خیالات تھے ان سے یہ نتیجہ نکالنا بالکل غلط ہوگا کہ وہ تعلیم کو صرف سرکاری ملازمت حاصل کرنے کا ذریعہ سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے انھوں نے اس کے ایک ہی پہلو پر توجہ کی۔ دراصل ان کے کئی منصوبے تھے۔ وہ عربی اور فارسی یعنی تہذیبی علوم کا ادارہ قائم کرنا چاہتے تھے، سائنس کی تعلیم کو پھیلانا چاہتے تھے۔ علمی اور درسی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرانا چاہتے تھے، لوگوں نے ان کا ساتھ نہ دیا اور سرسید

طرف وہی تعلیم منسوب کی گئی جس کا انجام بالخیر کسی سرکاری ملازمت میں ہوتا۔

آخر میں ایک بات کہہ دیتا ہوں جو بہت کڑوی ہے اور آپ کو بری لگے گی۔ ہم سرسید کی معنویت پر غور کر رہے ہیں، مگر ایک جماعت یا امت یا ملت کی حیثیت سے خود ہماری معنویت کیا ہے؟ ہمیں ہندوستان میں رہنے کی عادت ہے، اس لیے کہ یہیں پیدا ہوئے اور عمر گذاری، کیا اس عادت نے ہمارے دلوں میں ملک سے کسی قسم کی محبت پیدا کی ہے، ہماری نظروں میں غیر مسلم مصلحوں کی کیا اہمیت ہے، پس ماندہ لوگوں کے ساتھ انصاف کرنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں اور کی جا رہی ہیں ان سے ہم کو کتنی دلچسپی ہے، ملک والوں پر کوئی ناگہانی مصیبت آئے تو ہمیں کتنا دکھ ہوتا ہے، جو اصلاحی اور تعمیری کام قرآن کی تعلیم کے عین مطابق ہیں ان کی ہمارے دلوں میں کیا قدر ہے۔ مختصر یہ کہ ہم قوامین بالقسط اور شہداء للہ بننے کے حکم پر عمل کرنے کی نیت رکھتے ہیں یا ہم نے اس ضد میں کہ خدا نے اس حکم کو ایمان لانے والوں کے لیے عام کیا ہے اور اس کے دائرۂ عمل کو ملت اسلامی تک محدود نہیں کیا یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ اس کی تعمیل کرنا ہمیں منظور نہیں، اگر ہم ایسا چاہتے ہیں تو اس کی بھی قرآن نے گنجائش رکھی ہے کہ جہاں کفر اور ایمان کی حد بندی کی گئی ہے وہاں ایک برا اعظم منافقوں کے لیے مخصوص کیا گیا ہے۔

اہل تقلید اس پر مطمئن ہیں کہ ان کو ایمان لانے کی توفیق دی گئی ہے اور ان کے اور ان لوگوں کے درمیان جنھیں بہ ظاہر یہ توفیق نہیں عطا ہوئی ہے کسی رابطہ کی ضرورت نہیں، لیکن غیر مسلموں سے رابطہ کے بغیر ہم اس دنیا میں نہ پہلے کبھی رہ سکتے تھے نہ اب رہ سکتے ہیں۔ تو پھر کیا ہو؟ کیا ہم یہ کہیں کہ منافقت کے برا اعظم کی آبادی میں ہمارے علاوہ اور بہت سے لوگ ہیں اور ہم آپس میں منافقت کا سلوک کر سکتے ہیں، یا یہ کہیں کہ حب ایمانی کے علاوہ ایک اور رشتہ ہے جسے حب انسانی کہا جا سکتا ہے اور ہمیں غیر مسلموں سے یہی رشتہ رکھنا چاہیے۔ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حب انسانی میں ایک مسلک بننے کی قدرت ہے تو ہمیں اس شخص کی معنویت کے بارے میں کوئی شبہ نہ ہونا چاہیے جس نے ہم کو اس طرف متوجہ کیا۔ وہ شخص کون تھا؟ سرسید۔

یہ ہیں چند غور کرنے کے قابل مسئلے۔ اب سمینار کا کام شروع کیجیے۔

ضیاء الحسن فاروقی

دورِ حاضر میں
سرسیّد کے مذہبی فکر کی معنویت

مجھے یقین ہے کہ یہاں ایک شخص بھی ایسا نہیں ہے جو سرسید کو مسلمان نہ سمجھتا ہو، اس لئے یہ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کہ وہ ایک مذہبی مسلمان تھے۔ خطبات احمدیہ کے لکھنے کے سلسلہ میں اُن کے جذبات کیا تھے، اور انھیں کن مراحل سے گذرنا پڑا، یہ سب کو معلوم ہے، روزمرہ کی زندگی میں وہ کیا تھے یہ بھی کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں، مسلمانوں کے لئے انھوں نے جو کچھ کیا اور جس بے پناہ دردمندی کے ساتھ کیا، وہ ہماری قومی و ملی تاریخ کا ایک روشن باب ہے، اور سب سے بڑھ کر اُن کا یہ شعر ہے :

خدا دارم دلے بریاں زعشق مصطفےٰ دارم
ندارد ہیچ کافر ساز و سامانے کہ من دارم

اس لئے ہمیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ مذہبیت سے ان کی کیا مراد تھی اور ان کے مذہبی افکار کیا تھے۔ یہ بات دلچسپ بھی ہے، اہم اور سبق آموز بھی کہ مسلمانوں کے جس مذہبی طبقے میں انھیں کافر کہا گیا اسی طبقے کے نمائندہ حضرات آج اُن پر رحمت بھیجتے ہیں اور ان کے نام کے ساتھ علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں۔

سرسید کی تعلیم پرانے طرز پر ہوئی تھی، اور وہ بھی مکمل نہ تھی، البتہ اس کی بنیاد اتنی مضبوط تھی کہ بعد میں اسی کے سہارے انھوں نے اپنے طور پر مختلف کتابیں پڑھیں اور یہ بھی

کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اُس وقت کے دہلی کے مشاہیر علماء مثلاً قاضی تخصیص اللہؒ، شاہ محمد اسحٰقؒ اور مولانا مملوک علیؒ سے فیض حاصل کیا۔ اس کی وضاحت کہیں نہیں ملتی کہ سرسید نے ان حضرات سے کیا پڑھا کتنا پڑھا اور کس طرح یہ علمی فیض حاصل کیا۔ یہ تینوں بزرگ شاہ ولی اللہؒ کے مکتب خیال کے ترجمان تھے، ہم دیکھیں گے کہ سرسید اپنے مذہبی افکار میں، اصولی اعتبار سے، اس مکتب خیال سے بہت آگے نکل گئے، جبکہ عام طور پر دوسرے حضرات رفتہ رفتہ اس مکتب خیال سے کافی پیچھے ہوتے گئے اور شاہ ولی اللہ نے جن اصلاحی خیالات کی تخم ریزی کی تھی، وہ عہد وسطیٰ کی مذہبی تعبیرات کے بوجھ سے پہلے کی طرح، ایک بار پھر دب کر رہ گئے۔

سرسید کی مذہبیت سوچی سمجھی تھی، اس کا یہ مطلب نہیں کہ گرد و پیش کے مذہبی ماحول کا ان پر کوئی اثر نہ تھا، تھا لیکن اس طرح کہ مذہبی اصلاح کے رجحان کو جسے سید احمد شہیدؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے ایک تحریک کی شکل دے دی تھی، انھوں نے یقین محکم کے ساتھ اپنایا، اور اسے اپنی ہمہ گیر اصلاحی تحریک میں محوری حیثیت دی، اس اصلاحی رجحان میں تقلید شخصی کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی اور سرسید جانتے تھے کہ تقلیدی مذہب سے سچی مذہبیت نہیں پیدا ہوتی، سُنی ہوئی باتوں پر ایمان کے مقابلہ میں سمجھی ہوئی باتوں پر ایمان کی بنیاد زیادہ مستحکم اور پائدار ہوتی ہے، اور اس کے اثر سے انسان عمل صالح ہی کو سچی مذہبی زندگی تصور کرتا ہے۔

سرسید کا ایک مضمون 'عبادت' کے عنوان سے تہذیب الاخلاق (بابتہ ۱۵ محرم ۱۲۸۸ھ) میں چھپا تھا، اس میں انھوں نے بتایا ہے کہ جس طرح علم دین کا سیکھنا عبادت ہے، اسی طرح علوم دنیوی کی تحصیل بھی عبادت ہے، نیک نیتی بہر حال دونوں کے لئے پہلی شرط ہے۔ اس مضمون میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ

> "ایک بڑی غلطی جس میں مسلمان پڑے ہیں وہ یہ ہے کہ انھوں نے زہد و ریاضت کو صرف راتوں کو جاگنے اور ذکر و شغل کرنے اور نفل پڑھنے اور نفلی روزہ رکھنے پر منحصر سمجھا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ ان کا ایسا کرنا اور حد اعتدال سے گذر جانا جو قانون

قدرت کے برخلاف ہے مقصود شارع ہے یا نہیں، ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عبادت صحیح مگر اس کے سوا اور نیک باتوں کو عبادت نہ سمجھنا جو ان سے بھی بہت زیادہ مفید ہیں، بہت بڑی غلطی ہے۔

"زہد و ریاضت جہاں تک کہ حد شرعی سے تجاوز نہ کرے بلاشبہ نیکی و عبادت ہے، مگر عام فلاح پر کوشش کرنا اور ایسے امور پر کوشش کرنا جو اپنے ہم مذہبوں کی دینی اور دنیوی حالاً و مالاً کی بھلائی و بہتری کے ہوں، اُس سے بہت زیادہ تر مفید ہے۔ زہد و ریاضت ایک بخیل نیکی ہے جو صرف اپنی ذات کے لئے کی جاتی ہے۔ اس کی مثال ایسے شخص کی ہے جو کوٹھری میں بیٹھ کر کھانا کھاوے اور صرف اپنا پیٹ بھر لے۔ عام فلاح چاہنے والا جو اس کام میں زہد و ریاضت کرتا ہے، اس کی مثال حاتم کی سخاوت کی سی ہے جو ہزاروں آدمیوں کو کھلا کر کھاتا ہے۔ پس کیسی بڑی غلطی ہے جو تن پروری کو تو عبادت سمجھا جاوے اور اصلی نیاضی اور سخاوت اور ہمدردی کو عبادت نہ سمجھا جاوے۔"[1]

میرا خیال ہے کہ طبقہ علماء میں جن کا اثر عام مسلمانوں پر، خاص طور سے غیر تعلیم یافتہ مسلمانوں پر، بہت زیادہ ہے، عبادت کا وہی تقلیدی مفہوم آج بھی مقبول ہے، سرسید نے عبادت کو جو وسیع مفہوم دیا ہے اور جو قرآن و حدیث کی تعلیمات کے عین مطابق ہے، عملی طور پر وہ کم کم نظر آتا ہے، آج کے حالات میں قومی و ملّی فلاح و بہبود کے لئے یہ نسخہ اتنا ہی ضروری اور کار آمد ہے جتنا کہ سرسید کے زمانے میں تھا۔

سرسید کوئی منکر نہ تھے، ہاں فکر و نظر کی دنیا کے ایک بڑے مجاہد وہ ضرور تھے، اور اس سلسلہ میں تقلید کے خلاف اُن کی مسلسل جد و جہد نے مسلمانان ہند کی تاریخ میں ان کے مقام

۱۔ مقالات سرسید، حصہ اول، مرتبہ مولانا محمد اسمٰعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۱۵۲-۱۵۳

مرتبہ کو بہت بلند کر دیا ہے۔ صدیوں سے تقلید کی وجہ سے مسلم سماج پر جمود طاری تھا۔ اس سے مسلمانوں کو ساری دنیا میں ایسا نقصان پہنچا کہ آج تک وہ سنبھل نہیں پائے ہیں، سرسید کو اس امر کا شدید احساس تھا کہ جب تک ان کے ہم مذہب تقلید کے اندھیاروں سے نکل کر خاص اس روشنی میں نہیں آئیں گے جو قرآن وسنت سے حاصل ہوتی ہے، اس وقت تک ان میں اصلاح وترقی کا کوئی کام نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکتا، اور نہ خود اُن میں آگے بڑھنے کی خواہش پیدا ہوگی۔ سرسید اسی لئے مذہبی مباحث میں مشغول ہوئے اور کوشش کی کہ یہ مباحث بھی اپنے منطقی نتیجوں تک پہونچ جائیں۔ نئے زمانے کے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کی معاشرتی حالت میں کسی اصلاح یا انقلاب کی امید اسی وقت کی جا سکتی تھی، اور یہی صورت آج بھی ہے، جب انھیں یہ بتایا جائے کہ قرآن وسنت خود اس بات کے مقتضی ہیں کہ مسلمان ہر زمانے میں اصلاح وانقلاب کے داعی بنیں اور دنیا کو ایک ہی نظام کی فرسودگی وفساد سے محفوظ رکھیں۔ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید کو نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن وحدیث سے حاصل ہوتی ہے، نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اسی خیرخواہی نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا۔ ورنہ آپ کو خوب معلوم ہے کہ میرے نزدیک مسلمان رہنے کے لئے ائمہ کبار درکنار مولوی حبّو کی بھی تقلید کافی ہے۔ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہہ لینا ہی ایک طہارت ہے کہ کوئی نجاست باقی نہیں رہتی[۱]۔"

اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

۱۔ شیخ محمد اکرام، موج کوثر: فیروز سنز، کراچی۔ صفحات ۱۷۳-۱۷۴

"انسان کی روحانی ترقی اور دنیوی بہبود اور حسنِ معاشرت اور علم و تجربہ کا کمال بہت کچھ اس کے مسائل مذہبی کی تنقیح پر موقوف ہے۔ اوہام مذہبی کی تاریکی انسان کے دل کو سیاہ اور اس کے دماغ اور عقل کو کند اور خراب کر دیتی ہے، اس لئے جو لوگ کہ مسلمانوں کی ترقی علوم اور ترقی تہذیب و شائستگی پر بحث کرتے ہیں ان کو ایسے مسائل مذہبی سے بحث کرنا جو غلطی سے ان چیزوں کے مانع خیال کیے جاتے ہیں، ناگزیر ہوتا ہے[1]۔"

میرے نزدیک آج ہندوستانی مسلمانوں کو سرسید کے اس طرز فکر اور نقطہ نظر کی اشد ضرورت ہے، اور یہ طرز فکر جب تک علماء میں یا ایسے جدید تعلیم یافتہ لوگوں میں جن کا قرآن و حدیث کا مطالعہ گہرا اور وسیع ہے، مقبول نہ ہوگا، نئے ہندوستان میں مسلمانوں کی ہمہ گیر اور متوازن اصلاح و تجدید کا کوئی کام نہیں ہو سکے گا۔ یہ صحیح ہے کہ سرسید کو جن حالات کا سامنا تھا اور جن کے پیش نظر انھوں نے دسیوں مضامین لکھے اور قرآن مجید کی تفسیر قلمبند کی، وہ حالات اب نہیں رہے، اس لئے ان کی بہت سی باتیں دورِ حاضر میں کسی حقیقی معنویت کی حامل نہیں، لیکن ان کا طرز فکر داعیانہ و مصلحانہ تھا، اس کی حیثیت بنیادی تھی۔ اس طرز فکر کی ہر زمانے میں ضرورت رہے گی۔

سرسید نے اس امر کی کوشش کی کہ مسلمانوں کے اسلاف کی صف میں اُن حکمائے اسلام کو بھی جگہ مل جائے جنھوں نے اسلامی عقائد کو عقل کے معیار پر پرکھنے کی طرح ڈالنی چاہی تھی، اور ان مسائل کو جو ماورائے عقل سمجھے جاتے تھے، عقلی توجیہ و تشریح کی تھی، ہم نے اُن علمی اور فلسفیانہ روایات کو جو معتزلہ، ابن سینا، فارابی اور ابن رشد وغیرہ نے قائم کی

١۔ مقالات سرسید، حصہ اول، "اقسام حدیث" مرتبہ مولانا محمد اسمٰعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲، صفحہ ۶۵

تھیں، اپنی مذہبی وعلمی تاریخ سے عملاً نکال دیا تھا، سرسید نے انھیں بحال کرنے کے لئے بڑی ہوشیاری اور چابکدستی سے کام لیا، لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ سرسید کی اس کوشش کے باوجود، آج کم وبیش صورت حال وہی ہے جو ان کے عہد میں تھی، اس کا نتیجہ ہے کہ ہم میں مذہبی تحقیقات کی کوئی وسیع روایت قائم نہ ہو سکی۔ بے شک شبلی اور مولانا ابو الکلام آزاد نے اس روایت کو آگے بڑھانا چاہا لیکن شبلی کے پیروؤں نے دیوبند کی آستان بوسی ہی میں نجات دیکھی اور مولانا آزاد کے عقیدتمند تو بہت پیدا ہوئے لیکن ان کی علمی روایت کو آگے بڑھانے کی ہمت کسی میں نہ تھی۔

سرسید نے قرآن کی تفسیر لکھی اور اس سلسلہ میں ایک جدید علم کلام کی بنیاد ڈالی، اس کے لئے انہیں دو بنیادی کام کرنے پڑے۔ ایک یہ کہ پچھلے تمام مفسرین کی، علاوہ معتزلہ کے، کمزوریوں کو بیان کریں اور بتائیں کہ اُن کا طرز فکر اور اسلوب نگارش اس زمانے میں مضرت رساں ہے، اور دوسرے یہ کہ "اس زمانے میں... ایک جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے ہم یا تو علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں یا مشتبہ ٹھہرادیں، یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر کے دکھائیں"۔[۱] مذہبی عقائد اور قرآن کے محکمات ومتشابہات کی تشریح میں اس قدر غیر ضروری کدوکاوش کہ کھینچ تان کر انہیں علوم جدیدہ کے مسائل کے مطابق کر دکھایا جائے، خود ایک بہت بڑی کمزوری تھی جس سے سرسید محفوظ نہ رہ سکے، سائنس کے نظریات اور علوم کے اصولی مباحث بدلتے رہتے ہیں، اس لئے وحی الہی کی تعبیر کا وہ اصول جو سرسید نے اپنایا تھا، غیر علمی تھا۔ البتہ ان کی یہ کوشش صائب اور صحیح تھی کہ فہم قرآن کے لیے عقل کو رہبر بنایا جائے، لیکن اس راہ میں بھی وہ دوسری انتہا پر پہنچ گئے، شاید پرانے بتوں کو توڑنے کے لئے ضرب کاری کی ضرورت تھی اور یہ ضرب کاری انھوں نے لگائی، ضروری نہیں ہے کہ آج بھی ہم انتہا پسندانہ رویہ اختیار کریں، ہاں ہمیں اس سے انکار نہیں ہونا چاہئے کہ دور حاضر میں قرآن وسنت کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے نئی علمی

۱۔ شیخ محمد اکرام، موج کوثر، صفحات ۱۹۵ - ۱۹۶

تحقیقات، علمی نقطۂ نظر اور عقل سلیم سے کام لیا جائے، مولانا آزاد کی مثال ہمارے سامنے ہے، انھوں نے سرسید کو اپنا رہبر مانا ہے لیکن اپنے آپ کو ان کی افراط و تفریط سے بچائے بھی رکھا ہے۔ اور اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ فہم قرآن کے سلسلہ میں جدید تعلیم یافتہ لوگوں کو مولانا آزاد نے سرسید سے کہیں زیادہ متاثر کیا ہے۔

سرسید نے مفسرین پر اعتراضات کئے، اور جب بھی موقع ملا، اپنی تحریروں میں ان کی خدمات کے ساتھ وہ باتیں بھی لکھیں جن سے قرآن فہمی میں مشکل پیش آتی تھی، مثلاً ان کو یہ شکایت تھی کہ "تمام مفسرین کی سوائے معتزلہ کے یہ عادت ہے کہ اپنی تفسیروں میں محض بے سند اور افواہی روایتوں کو بلا تحقیق لکھتے چلے جاتے ہیں اور ذرا بھی تحقیق کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ علاوہ اس کے انھوں نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ جہاں تک ہو سکے ہر ایک سیدھی سادھی بات کو بھی ایک حیرت انگیز طریقے پر اور عجائبات و کرامات کے نمونے پر بیان کریں۔[۱]" خاص طور سے انبیاء علیہم السلام سے متعلق قصوں کے بیان کرنے میں انھیں بہت زیادہ دھوکا ہوا ہے۔ علماء متقدمین نے دوراز عقل اور خلاف قانون قدرت باتوں پر دھیان دئے بغیر قرآن مجید کے الفاظ کی ان قصوں کی روشنی میں تشریح کی۔ سرسید نے اس کے تین سبب بتائے ہیں:

"اول۔ یہ کہ ان قصوں کی کیفیتِ مشہورہ ان کے دل میں بسی ہوئی تھی، اسی لئے قرآن مجید کے ان الفاظ پر انھوں نے توجہ نہیں کی۔

دوسرے۔ یہ کہ ان کے پاس ہر ایک عجیب چیز کو، گو وہ کیسی ہی قانون فطرت کے برخلاف کیوں نہ ہو خدا کی قدرت عام کے تحت میں داخل کر دینے کا نہایت سہل طریقہ تھا اور اس سبب سے ان الفاظ کی حقیقت پر غور کرنے کو توجہ مائل نہیں ہوتی تھی۔

۱۔ مقالات سرسید، حصہ چہارم، "اصحاب کہف اور ان کی حقیقت" مرتبہ مولانا اسمٰعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲، صفحہ ۱۶۸

> تیسرے۔ یہ کہ ان کے زمانے میں نیچرل سائنسز نے ترقی نہیں کی تھی اور کوئی چیز ان کو قانون فطرت کی طرف رجوع کرنے والی اور ان غلطیوں سے متنبہ کرنے والی نہ تھی۔ پس یہ اسباب اور مثل ان کے اور بہت سے اسباب ایسے تھے کہ ان کی کافی توجہ قرآن مجید کے ان الفاظ کی طرف نہیں ہوئی۔[1]"

سرسید کے یہ اعتراضات صحیح ہیں، اور ان کی روشنی میں آج ہمارا موقف یہ ہونا چاہیئے کہ تقلید کو چھوڑ کر عہد حاضر کی علمی تحقیقات سے کام لیں اور آیات قرآنی، خواہ وہ انبیاء کے قصے ہوں یا قوانین فطرت کے متعلق کچھ اشارے، ان کے صحیح صحیح سیاق و سباق کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کریں، ہاں اس کا ضرور خیال رکھنا چاہیئے کہ ان باتوں کو جو ماورائے عقل ہیں، کھینچ تان کر سوشل سائنسز اور نیچرل سائنسز کے جدید اصولوں کے مطابق ثابت نہ کیا جائے کہ قرآن مجید ان علوم کی کتاب نہیں ہے، اس کے مقاصد کچھ اور ہیں اور اس حیثیت سے اس کی تعلیمات، اوامر و نواہی، سب واضح ہیں۔

سرسید نے حدیث اور کتب احادیث کے موضوع پر بھی کئی مضامین لکھے تھے، ان مضامین سے احادیث اور ان کی اہمیت سے متعلق سرسید کے جو خیالات تھے، اُن کی خاصی وضاحت ہو جاتی ہے۔ سرسید کے زمانے میں بھی یہ خیال عام تھا اور آج بھی کم و بیش یہی صورت ہے کہ "جو بات کسی حدیث میں آئی ہے اس سے انکار کرنا کفر یا معصیت ہے، مگر اس پر خیال نہیں کیا جاتا کہ جب ہم یہ بات سنیں کہ فلاں بات کسی حدیث میں ہے تو اول اس بات کی بھی تحقیق کریں کہ وہ حدیث بھی معتبر ہے یا نہیں؟ اور درحقیقت وہ قول یا فعل یا تقریر رسول اللہ صلعم کی ہے یا نہیں؟[2]" سرسید نے اسی لئے اس موضوع پر عالمانہ بحث کی اور علماء

۱۔ ایضاً، حصہ دوم ("قرآن مجید کی تفسیر کے اصول") صفحہ ۲۵۲

۲۔ ایضاً حصہ اول ("اقسام حدیث") صفحہ ۵۷

متقدمین و متاخرین کی کتابوں سے یہ ثابت کیا کہ معتبر احادیث کو نامعتبر احادیث سے الگ کر کے شرعی مسائل کا استنباط کرنا چاہیئے۔ شاہ ولی اللہ نے کتب احادیث سے متعلق تفصیلات بتائی ہیں اور لکھا ہے کہ "کتب احادیث باعتبار صحت و شہرت اور قبول کے کئی درجہ پر ہیں[1]" شاہ صاحب نے ان کتابوں کے نام بھی بتائے ہیں اور لکھا ہے کہ صحاح ستہ کے علاوہ جن میں اول و دوم درجہ کی کتابیں شامل ہیں، تیسرے اور چوتھے درجے کی کتابوں میں جن کی تعداد خاصی ہے، بُری، موضوع اور نامعتمد حدیثوں کی بہتات ہے اور وہ "اس لائق نہیں ہیں کہ کسی عقیدہ کے اثبات میں یا کسی عمل کے جواز میں ان کتابوں سے سند لی جائے۔ عمدہ بات جو شاہ صاحب نے لکھی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت شیخ جلال الدین سیوطی کے رسائل و نوادر کا مادہ یہی کتابیں ہیں اور اس قدر میں اور لکھتا ہوں کہ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی تمام تصنیفات بھی انھیں نامعتمد کتابوں پر مبنی ہیں... پس صرف حدیث کا نام سن کر گھبرانا اور توہمات مذہبی میں پڑجانا نہیں چاہیئے، بلکہ اول اس حدیث کی تحقیقات اور تفتیش کرنی چاہیئے کہ وہ کیسی حدیث ہے اور کس قدر اعتبار رکھتی ہے۔ پھر جب سب طرح امتحان میں پوری نکلے اور معلوم ہو کہ درحقیقت یہ پوری اور پکی صحیح حدیث ہے، اس کو سر آنکھوں پر رکھے ورنہ دودھ کی مکھی کی طرح ان کو نکال کر پھینک دے .... علمائے متقدمین نے نہایت سختی سے بطور ایک دشمن کے حدیثوں کا امتحان کرنے میں کوشش کی ہے۔ پس یہ بات کہ حدیث بے سند یا ضعیف یا مشتبہ کو حدیث نہ سمجھا جاوے اور مذہبی باتوں میں اسے داخل نہ کیا جاوے بے دینی کی بات نہیں ہے بلکہ نہایت ایمانداری اور اسلام کی بڑی دوستی کا نام ہے[2]۔" سرسید نے محدثین پر رحمت بھیجی ہے، ان کے لئے دعائے خیر کی ہے کہ انھوں نے جہاں تک ان سے ہو سکا، کسی نے کم اور کسی نے بہت زیادہ، اس

۱۔ ایضاً، (کتب احادیث") صفحہ ۶۰

۲۔ ایضاً، صفحات ۶۲ - ۶۳

بات کی کوشش کی کہ صحیح روایتوں کو اپنی کتاب میں جمع کریں، اس سلسلہ میں انھوں نے امام مالکؒ امام بخاری، مسلم اور پھر ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ کی برسہا برس کی کاوشوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ حضرات اپنے مشن میں بہت کامیاب رہے، علمار نے ان کی محنت ومشقت کو خراج عقیدت پیش کیا، ان کی کتابوں کو قبول کیا، ان کی شرحیں لکھیں اور ان کے مشکل مقامات کے حل کرنے میں بڑی عرق ریزی کی۔ لیکن ان تمام محاسن کے باوجود، محدثین کی ساری کاوشوں کا دارومدار راویوں کے معتبر اور نامعتبر ہونے پر تھا، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس سلسلہ میں محدثین کا کارنامہ نہایت مہتم بالشان ہے، پھر بھی سرسید نے اس پر تعجب کیا ہے کہ ان بزرگوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ حدیث کی جانچ کہ وہ صحیح ہے یا غیر صحیح، اس کے مضمون کے لحاظ سے بھی کریں۔ محدثین نے موضوع حدیثوں کے جانچنے کے لئے جو قاعدے بنائے تھے اُن پر انھیں مکمل اطمینان نہیں ہے اور لکھتے ہیں کہ "جن راویوں کو معتبر مان کر ان کی حدیث نقل کی گئی ہے، ان حدیثوں کے مضمون پر درایتہً غور کرنا ضرور ہے کہ ان میں بھی کوئی نقص (خود محدثین کے قاعدوں کے لحاظ سے) ہے یا نہیں تاکہ ان کے مضمون کی صحت پر بھی طمانیت کی جاسکے... غرضیکہ ہمارے نزدیک حدیثوں کی صحت کا مدار بہ نسبت راویوں کے زیادہ تر درایت پر منحصر ہے۔"[1]

سرسید نے حدیث پر اس قدر تفصیل سے، غالباً، اس لئے لکھا کہ عام طور پر کسی مسئلے یا طریقے یا عادت یا رسم ورواج پر گفتگو یا بحث ہوتی ہے تو وہ اقوال جو حدیث کے نام سے مشہور ہیں، انسان کو بڑی مشکل میں ڈال دیتے ہیں، اور اکثر وہ غلط فیصلے کر بیٹھتا ہے، مزید برآں احادیث کی صحت کا مدار درایت پر نہ قرار دینے سے مسلمانوں کے بہت سے اصلاحی و اجتہادی مسائل آج تک حل نہ ہوسکے، اور جب کسی نے اس کی جرات کی وہ منکر

۱۔ ایضاً، ("احادیث") صفحات ۵۸-۵۹

حدیث اور دشمن اسلام قرار پایا۔ ہمارا خیال ہے کہ احادیث سے متعلق سرسید کے خیالات کو غور سے پڑھنا چاہئے، انھوں نے کوئی بات ایسی نہیں کہی ہے جس سے معاذاللہ اسلام کی بیخ کنی ہوتی ہو، جیسا کہ اُس زمانے میں علماء نے سمجھا اور پھر علماء اور غیر علماء سبھی نے سرسید کے مذہبی خیالات کو خطرناک شئے قرار دے کر اس طرف نہ دیکھنے ہی میں سلامتی دیکھی۔ نتیجہ یہ ہے کہ مسلم سماج میں جو اخلاقی اور معاشرتی اصلاحات ضروری تھیں وہ بھی نہ ہوسکیں، اور آج بھی یہی نقطہ نظر راہ کا روڑا بنا ہوا ہے۔

مذہب اور خاص طور سے اسلام سے متعلق سرسید کا جو فکر تھا، اس کا مطالبہ یہ تھا کہ مذہب سے سماج کی اصلاح و ترقی میں مدد ملنی چاہئے اور اس فکر کی صحت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا۔ اسلام تو اصلاح و ترقی کا ضامن ہے، مسلمانوں کی بدقسمتی یہ تھی کہ صدیوں وہ تقلید بیجا کی زنجیروں میں جکڑے رہے، نتیجہ یہ ہوا کہ جمود و تعطل کے سوا ان کے حصے میں اور کچھ نہ آیا، انیسویں صدی میں اصلاح و تجدید کی جو کوششیں دنیائے اسلام میں ہوئیں، وہ بہت زیادہ کامیاب نہیں ہوئیں اور یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے، اصلاح و تجدید ہی کے لیے سرسید نے قرآن اور حدیث کی تفسیر و تشریح کی، اور تقلید کے خلاف آواز بلند کی، وہ چاہتے تھے کہ اجتہاد کے دروازے جو صدیوں سے بند ہیں کھل جائیں، اور مسلمان ظلمت تقلید کی تنگ نائیوں سے نکل کر نور تجدید کی پہنائیوں میں آجائیں۔

اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"مذہب شیعہ امامیہ کا نہایت صحیح اور سچا مسئلہ ہے کہ ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا ضرور ہے۔ کوئی زمانہ مجتہد العصر سے خالی نہیں ہوتا۔ البتہ ان کا یہ مسئلہ کہ مات المفتی مات الفتویٰ صحیح نہیں ہوسکتا، مگر متاخرین اہل سنت والجماعت نے عجیب غلط مسئلہ بنایا ہے کہ اجتہاد ختم ہوگیا اور اب کوئی مجتہد نہیں ہوسکتا مگر اب تک ان کو اس میں شبہ ہے کہ نعوذ باللہ مثل خاتم النبیینؐ کے خاتم المجتہدین کون ہے۔ کسی نے زید کو اور

کسی نے عمرو کو تبلایا ہے ۔ ۔ ۔ مگر ہم کو بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر علماء کا یہ مذہب ہے کہ ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضرور ہے اور کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں ہوتا (شاہ ولی اللہ کی کتاب بلنتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ واسانید وارثی رسول اللہ کا حوالہ) ۔ ۔ ۔ پس کیسی بڑی غلطی اہل سنت والجماعت کی ہے کہ اجتہاد کو ختم اور مجتہد کو معدوم مانتے ہیں ۔

اس غلطیِ اعتقاد نے ہم مسلمانوں کو دین و دنیا میں نہایت نقصان پہونچایا ہے ، اس لیے ہم کو ضرور ہے کہ ہم اس خیال کو چھوڑ دیں اور ہر بات کی تحقیق پر مستعد ہوں۔ خواہ وہ بات دین کی ہو یا دنیا کی ۔ غور کرنا چاہئے کہ ہر گاہ زمانہ حادث ہے اور نئے نئے امور اور نئی نئی حاجتیں ہم کو پیش آتی ہیں ۔ پس اگر ہمارے پاس زندہ مجتہد موجود نہ ہوں گے تو ہم مُردہ مجتہدوں سے نئی بات کا مسئلہ جو ان کے زمانے میں حادث بھی نہیں ہوئی تھی کیونکر پوچھیں گے پس ہمارے لئے بھی مجتہد العصر والزماں کا ہونا ضرور ہے[1] ۔"

اپنے عالمانہ ، فاضلانہ اور محققانہ طویل مضمون "غلامی کی لعنت سے اسلام کی بریت" کے آخری حصہ میں سرسید نے دو اہم باتیں کہی ہیں ، اہم اس لئے نہیں کہ ان سے پہلے کسی نے نہ کہی ہوں گی ، لیکن غالباً اردو میں پہلی بار انھیں کے قلم سے نکلیں ، پھر جس طرح زور دے کر اور تکرار کے ساتھ انھوں نے کہی ہیں اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اجتہاد کو کس قدر بنیادی بات تصور کرتے تھے ۔ اُن کی ان باتوں کی اہمیت آج اور بھی زیادہ ہے ۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ انھوں نے نہایت ادب سے لکھا کہ "حضورؐ کے عہد کے لوگ معصوم اور بشریت سے مبرا نہ تھے بلکہ وہ سب انسان ، مگر ہمارے سردار اور پیشوا اور ہمارے سرتاج تھے ، ان کا

۱۔ ایضاً ، ("اہل سنت والجماعت کے لئے مجتہد کی ضرورت") صفحات ۲۹۰ ۔ ۲۹۱

قول وفعل ہمارے لئے ہدایت ہے، مگر نہ اس وجہ سے کہ وہ خاص ان کا قول وفعل ہے، بلکہ اس یقین اور حسن ظن سے کہ وہ قول وفعل رسول خداؐ کا قول وفعل ہے یا ہوگا.....

"صحابہ کی پیروی امور مذہبی میں ہم اپنی نجات کا باعث سمجھتے ہیں، مگر ہمارا فرض ہے کہ اول ہم یہ بات دیکھیں کہ رسول مقبولؐ نے کیا فرمایا۔ جب آنحضرتؐ کا قول نہ ملے تو دیکھیں کہ صحابہ کیا فرماتے ہیں، جب وہ معلوم نہ ہو تو دیکھیں کہ تابعین کیا کہتے ہیں، پھر اس کی صحت وغلطی کا امتحان کرکے اس کو تسلیم کریں[1]۔"

دوسری بات جو سرسید نے کہی وہ یہ ہے کہ یہ کہنا "نہایت ہی لغو اور نالائق التفات ہے کہ اجماع امت سے کوئی حکم شرعی قائم مثل حکم منزل من اللہ قائم ہوجاتا ہے ... (اس سلسلہ میں) صحیح مسئلہ اسلام کا یہ ہے کہ جس طرح ایک آدمی کا خطا میں پڑنا ممکن ہے اسی طرح ایک گروہ کا، بلکہ ایک زمانے کے لوگوں کا خطا میں پڑنا ممکن ہے۔ پس اجماع امت ہر ایک شخص پر جو اس اجماع کو غلط یا غلط بنیاد پر سمجھتا ہو واجب العمل نہیں ہے[2]۔"

۱۔ ایضاً، حصہ چہارم، ("غلامی کی لعنت سے اسلام کی بریت") صفحات ۵۳۱۔ ۵۳۲

۲۔ ایضاً، صفحہ ۵۳۳

پروفیسر آل احمد سرور

سر سیّد کا تہذیبی تصوّر
اور موجودہ دور میں اس کی معنویت

مشہور فرانسیسی دانش ور رولینڈ بارتھے Roland Barthes نے ۸ راکتوبر ا۷ئہ کے ٹائمس لٹریری سپلی منٹ میں تہذیبوں کے امن اور زبانوں کی جنگ کے عنوان سے ایک مضمون لکھا ہے جس میں یہ دلچسپ بات کہی ہے کہ فرانس کی موجودہ حکومت یونیورسٹیوں اور دانش وروں کو پوری چھوٹ دینے کے لئے تیار ہے کہ جو چاہیں کریں مگر ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر اپنا مکمل اختیار ضروری سمجھتی ہے کیونکہ اس تہذیبی شاہراہ پر وہ بورژوا طبقہ جو اپنے ذہن سے مستعفی ہو چکا ہے، وہ نچلا متوسط طبقہ جس کی ترقی اور خوشحالی کی کوشش ہو رہی ہے اور وہ خاموش اکثریت جو پرولتاری کہلاتی ہے تینوں ملنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ بارتھے کے نزدیک اسی لئے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خواہ وہ کامیاب ہو یا ناکام چین میں سماجی اور سیاسی تبدیلی کی تحریک کو تہذیبی انقلاب کا نام کیوں دیا گیا ہے۔

چین کی مثال سے یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کے لانے کے لئے پہلے تہذیبی انقلاب کی ضرورت پڑتی ہے۔ انقلابی فکر اور انقلابی عمل میں کچھ نہ کچھ دوری تو ہو ہی جاتی ہے کیونکہ غیر شعوری طور پر تہذیبی قدریں افراد کے ذہنوں میں جاگزیں رہتی ہیں اور اس لئے جب تک ان کا تہذیبی تصور نہ بدلا جائے وہ سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کو اس تیزی سے قبول نہیں کر پاتے جس کی قائدین کے نزدیک ضرورت ہوتی ہے۔

یہ بات ایک اور مثال سے سمجھ میں آجائے گی۔ بنگلہ دیش کے مسلمان پاکستان کے قیام میں پیش پیش تھے مگر وہ مسلمان ہوتے ہوئے بھی بنگالی ہیں اور جس طرح وہ اسلام کو کسی قیمت پر چھوڑنے کے لئے تیار نہیں، اسی طرح وہ بنگالی تہذیب، بنگالی زبان، بنگالی ادب، بنگالی روایات پر کوئی زد برداشت نہیں کر سکتے۔ مولانا آزاد نے اپنی کتاب India Wins Freedom میں بڑے پتے کی بات کہی تھی کہ اسلام کی تاریخ میں ابتدائی دور کے بعد اسلام کبھی سارے مسلمانوں کے لئے سیاسی وحدت کا باعث نہ بن سکا۔ یہ اسلام کا قصور نہیں ہے بلکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف مذہب کی بنا پر لوگوں کو، خصوصاً ان لوگوں کو جن کے درمیان بارہ سو میل کا فاصلہ ہو متحد نہیں کیا جا سکتا۔ پاکستان کے حاکموں سے کئی غلطیاں ہوئیں۔ اوّل تو انھوں نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ وسط ایشیا کی تہذیب، مغربی ایشیا کی تہذیب اور جنوب ایشیا کی تہذیب، کچھ مشترک قدریں رکھنے کے باوجود ایک دوسرے سے خاصی مختلف ہے۔ دوسرے یہ کہ انڈونیشیا، ملیشیا اور بنگلہ دیش کے مسلمان اتنے ہی اچھے یا بُرے مسلمان ہیں جتنے پاکستان یا ایران یا عراق یا مصر کے۔ پاکستان وسط ایشیا، مغربی ایشیا، جنوبی ایشیا کی تہذیب کا سنگم ہے۔ بنگلہ دیش میں جنوبی ایشیا کی تہذیب کے نقوش زیادہ نمایاں ہیں۔ ان میں سے کسی علاقے کی تہذیب کو دوسرے پر فوقیت نہیں ہے اور ہر علاقے کی تہذیب اپنی جگہ پر شاندار ہے۔ پھر اسلام کا رشتہ تہذیبی اختلاف کو دور کرنے میں اسی صورت سے کامیاب ہو سکتا تھا جب ہر تہذیب کی برابری تسلیم کر لی جاتی اور ایک دوسرے کو فوقیت نہ دی جاتی۔ مگر پہلے تو اردو اور صرف اردو کو پاکستان کی زبان بنانے پر اصرار کیا گیا اور پھر طرح طرح سے بنگالی زبان و ادب اور بنگالی تہذیب کو غیر اسلامی یا کمتر قرار دیا گیا۔

ظاہر ہے کہ بنگالیوں کی برہمی میں اقتصادی استحصال کا بھی بڑا دخل ہے۔ مگر ان کی قومیت کو ان کی تہذیب نے ایک زندہ اور ہمہ گیر طاقت بنا یا ہے۔ بنگلہ دیش کی آزادی کے جذبے کی تہہ میں تہذیبی انفرادیت کو برقرار رکھنے، اپنے ماضی کی ساری روایات سے اپنا رشتہ استوار

رکھنے اور اپنی شخصیت کے پورے قد کو پہنچنے کا جذبہ تھا۔ شیخ مجیب الرحمن کی قیادت زبان کے سلسلے میں فسادات سے شروع ہوئی۔ ٹیگور کے گیتوں پر پابندی نے اسے ہوا دی غیر بنگالیوں کے احساس برتری نے اسے پروان چڑھایا اور بالآخر علاقائی خود مختاری کے مطالبے پر فوج کے ہوش ربا مظالم نے بنگلہ دیش کو ایک آزاد اور خود مختار ریاست بنا دیا جس میں بنگالی قومیت، بنگالی تہذیب سے ذہنی غذا حاصل کرے گی اور جنوبی ایشیا کی تہذیبی بساط پر اپنا رنگ محل تعمیر کرے گی۔

میرے نزدیک، آج کے دور میں چار چیزیں ایسی ہیں جو لوگوں کو متاثر کرتی ہیں اور انھیں کے سہارے لوگ اپنی زندگی کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں۔ پہلی قومیت، دوسری جمہوریت، تیسری سیکولرزم اور چوتھی تہذیب۔ پھر ایک دل چسپ نکتہ یہ بھی ہے کہ قومیت، جمہوریت، سیکولرزم تینوں کو دلوں میں اتارنے کے لئے اور طرز زندگی بنانے کے لئے پہلے تہذیب کے پرانے تصور کو بدلنا ہوتا ہے۔ سرسید نے دراصل اس نکتہ کو دیکھ لیا تھا۔ یہی ان کی عظمت کا راز ہے۔ یہ بحث ہو سکتی ہے کہ ان کے مذہبی افکار کی آج زیادہ اہمیت ہے یا ان کے سیاسی افکار کی یا ادبی اقدار کی۔ مگر میرے نزدیک یہ بات بالکل واضح ہے کہ گو ان کا تہذیبی تصور جامع نہ تھا مگر انھوں نے تہذیب کی اہمیت کو محسوس کر لیا تھا، اس کے مختلف النوع اثرات کو سمجھ لیا تھا اور اس لئے وہ مروجہ تہذیبی تصور پر زور دیتے تھے۔ خود ان کے نزدیک اس تصور کی کیا اہمیت تھی چند اقتباسات سے واضح ہو جائے گا۔ تہذیب الاخلاق کے پہلے مضمون میں کہتے ہیں:

> اُس پرچے کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی سویلزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سویلیزڈ یعنی مہذب قومیں انھیں دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم کہلائیں۔ سویلیزیشن سے مراد انسان کے تمام افعال ارادی اور اخلاق اور معاملات اور معاشرت تمدن اور طریقۂ تمدن اور صرف اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر

پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا ہے جس سے اصلی خوشی اور جسمانی خوبی ہوتی ہے اور تمکین اور وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے۔ یہ بات نہایت سچ ہے کہ قوم کے مہذب ہونے میں اس کے مذہب کو بھی بڑا دخل ہے۔ بے شک بعض مذہب ایسے ہیں کہ وہ تہذیب قومی کے مانع ہیں۔ پس اب دیکھنا چاہیئے کہ کیا مسلمانی مذہب بھی ایسا ہی ہے۔"

(مقالات سرسید: جلد دہم، صفحہ ۳۵-۳۶)

"اختتام سال یکم محرم الحرام ۱۲۹۱ھ" کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں:

"اصل مقصود تو ہمارا اس پرچے کا تہذیب قومی ہے۔
مسائل مذہبی کی بحث بدرجۂ مجبوری آجاتی ہے۔"

ایڈیسن اور اسٹیل کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اسٹیل اور ایڈیسن کو اپنے زمانے میں ایک بات کی بہت آسانی تھی کہ ان کی تحریر اور ان کے خیالات تہذیب و شائستگی وحسن و معاشرت پر محدود تھے۔ مذہبی مسائل کی چھیڑ چھاڑ ان میں کچھ نہیں تھی۔ ہم بھی مذہبی خیالات سے بہت بچنا چاہتے ہیں مگر ہمارے ہاں تمام رسمیں اور عادتیں مذہب سے ایسی مل گئی ہیں کہ بغیر مذہبی بحث کے ایک قدم بھی، تہذیب و شائستگی کی راہ میں نہیں چل سکتے... ہم مجبور ہیں کہ تہذیب و شائستگی اور حسن معاشرت سکھانے میں ہم کو مذہبی بحث کرنی پڑتی ہے۔"

"یکم محرم الحرام ۱۲۹۰ھ" کے عنوان سے مضمون میں لکھتے ہیں:

"اس پرچے میں ہم کو عقاید و مسائل مذہبی سے بحث کرنا مقصود اصلی نہیں ہے مگر کچھ مسلمانوں نے مثل ہندوؤں کے مذہب اور تمدن معاشرت کو متحد سمجھ رکھا ہے اس لیے یہ مجبوری ان مسائل مذہبی سے بحث میں آجاتی ہے جو ہمارے مقصود سے علاقہ رکھتے ہیں۔"

۱۸۸۶ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس میں انھوں نے کہا تھا :

"جن لوگوں کا خیال ہے کہ پولیٹیکل امور پر بحث کرنے سے ہماری قومی ترقی ہوگی ان سے میں اتفاق نہیں کرتا بلکہ میں تعلیم کی ترقی کو اور صرف تعلیم کو ذریعہ قومی ترقی سمجھتا ہوں ۔"

یعنی سرسید کے یہاں مذہبی اصلاح اور سیاسی طریقہ کار دونوں ضمنی ہیں، بنیادی چیز ان کا تہذیبی تصور ہے ۔ ڈاکٹر عابد حسین نے اپنی کتاب "ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" ان کے تہذیبی کارنامے کو ان الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا ہے :

"سرسید کے بعد سیاست کے میدان میں جو کارنامے
بھی دکھائے گئے ہوں تعلیم اور تہذیب کے میدان میں
اور کوئی (۳۰) کا دسواں حصہ بھی نہ کرے گا ۔"

پہلے اقتباس میں ہم نے سرسید کے تہذیب کے تصور کی نشاندہی کر دی ہے ۔ غور سے دیکھا جائے تو اس میں تہذیب کے مادی، سماجی اور اخلاقی تینوں پہلوؤں کا احساس ملتا ہے ۔ جدید علوم کے ماہرین کے نزدیک تہذیب وہ مرکب ہے جس میں علم، عقیدے، فن، اخلاق، قانون، رواج اور وہ تمام صلاحیتیں اور عادات آجاتی ہیں جو آدمی سماج کے ایک ممبر کی حیثیت سے حاصل کرتا ہے ۔

تہذیب ایک میراث ہے ۔ یہ آرٹی فیکٹ کا ایک مجموعہ اور روایات کا ایک نظام ہے ۔ ابتدائی تہذیبوں میں روایت زبانی یا سینہ بہ سینہ ہے ۔ لوک کہانیاں اور دیومالا اس روایت کے اجزا ہیں ۔ زبان رواج کی آواز Vocal Custom ہے ۔ اعلیٰ تہذیبوں میں تحریر اس زبانی روایت کی توسیع کرتی ہے اور اسے مکمل کرتی ہے ۔ تہذیب میں مذہبی اثرات بھی کام کرتے ہیں مگر جغرافیائی، تاریخی، نسلی خصوصیات اور زبان کی اہمیت زیادہ ہے ۔ سب تہذیبیں برابر ہیں ۔ بعضوں کے جوہر نمایاں نہیں ہوئے صرف یہی فرق ہے ۔ تہذیب وہ بہتر ہے جو زیادہ

سے زیادہ افراد کی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے اور ایک طرف فرد کی ذہنی صلاحیت کو زیادہ سے زیادہ بیدار کرے اور دوسرے ان صلاحیتوں سے اپنے خارجی ماحول کو زیادہ ساز گار بنانے کے لئے زیادہ سے زیادہ کام لے سکے۔ مشرقی تہذیب گئی گزری نہیں تھی۔ ہندوستان کی قدیم تہذیب کا کارنامہ بہت بڑا ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کی تہذیب بھی بڑی رنگا رنگ اور عظیم ہے۔ مگر مجموعی طور پر ان میں تہذیبی قدریں دو الگ الگ دھاروں میں چل رہی تھیں۔ بالائی طبقے میں قدریں عام کرنے کے بجائے انھیں محفوظ کرنے پر زور تھا۔ نچلے طبقے کی زندگی اتنی سخت تھی کہ اس کے پاس دیومالا، لوک گیت، مذہب اور رواج کے سوا کچھ نہ تھا۔ چنانچہ پورے سماج کو تہذیبی غذا نہ ملنے کی وجہ سے اس کی ترقی رک گئی تھی۔ قومیت، جمہوریت، سیکولرزم کے تصورات میں باوجود طبقات کے تہذیبی قدروں کے زیادہ عام ہونے، فرد کی صلاحیتوں کے زیادہ اُجاگر ہونے اور ان صلاحیتوں سے سماجی خیر کا کام لینے کی زیادہ صلاحیت ہے۔ مارکس کے اس قول کا کہ برطانوی اقتدار نے ہندوستان میں تاریخ کے ایک آلے کا کام غیر شعوری طور پر انجام دیا، میں یہ مطلب لیتا ہوں کہ برطانوی اقتدار نے جو مغرب کی قومیت، جمہوریت اور سیکولرزم کی وجہ سے حیات بخش اور حیات آفریں تھا اور جس کے پاس سرمایہ داری کی چیرہ دستی کے باوجود ایک لبرل زندگی کا تصور اور ایک سائنسی نظر تھی، ہندوستان میں اس لئے غلبہ حاصل کر لیا کہ ہندوستان ایک شاندار تہذیبی میراث رکھتے ہوئے نہ اس میراث کو سب کے لئے نوائے سینہ تاب بنا سکا تھا اور نہ سب کو اس کا عرفان دے سکا تھا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ یہ میراث ایک بہت بڑے حصے کے لئے کوئی معنویت ہی نہیں رکھتی تھی۔ اس کے علاوہ مذہب کے ایک ناقص اور غیر عقلی تصور کی وجہ سے دنیا کے کاروبار کو بھی ایک رواجی مذہبی طریقے سے انجام دیتا تھا۔ یہ ارجنت کے بجائے ماورائیت کا، سارے سماج سے کام لینے کے بجائے ایک گروہ کے استحصال کا زیادہ خوگر تھا۔ اس کی تعلیم محدود نظر دیتی تھی۔ اس کا مذہب بالائی طبقے کی چیرہ دستی کو نہ روک سکتا تھا بلکہ اس کا آلۂ کار بن جاتا تھا اور انھیں زبوں حالی

پر قانع بناتا تھا۔ اس میں سماج کا نصف حصہ یعنی عورت بھرپور حصہ نہیں لے سکتی تھی اس میں ایک طبقے سے دوسرے طبقے تک پہنچنے اور ایک درجے سے دوسرے درجے تک ترقی کرنے کے وافر مواقع نہ تھے۔ پھر اس میں وہ دھندلکا تھا جس میں لوگ دوسرے کو تو کیا، اپنے کو بھی شکل سے پہچان سکتے تھے۔

سرسید نے جب تہذیب کا ذکر کرتے ہوئے شائستہ قوموں کی خوبیاں گنائیں اور اپنی قوم کی پستی کا رونا رویا تو گو ان کا تہذیبی تصور جامع نہ تھا مگر جاندار اور مشرقی تہذیبی تصور سے ارفع ضرور تھا۔ اس میں خوبی یہ تھی کہ یہ مذہب کا احترام کرتے ہوئے مذہب پر تکیہ کر کے آنکھیں بند کر کے بیٹھے رہنے کو غلط سمجھتا تھا۔ یہ مذہب میں عقائد کو نیچر کے مطابق لانا چاہتا تھا۔ نیچر کو خدا کا فعل کہتا تھا اور مذہب کو خدا کا قول، اور قول و فعل میں مطابقت ڈھونڈتا تھا۔ یہ اجتماعی عقل پر زور دیتا تھا لیکن مذہب کے ایک اور پہلو پر زور دینا یہ ضروری سمجھتا تھا اور یہ تھے معاملات، اس وجہ سے نادان خدا پرست پر دانا دنیادار کو ترجیح دی گئی تھی اور اسی وجہ سے پٹنہ کی ایک تقریر میں یہ کہا گیا تھا کہ دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔ اس کو ہم سیکولر طرز فکر کا آغاز کہہ سکتے ہیں۔

سرسید کے ایم۔ اے۔ او کالج نے سرسید کے تہذیب الاخلاق کی اہمیت کو پوری طرح ابھاگر نہیں ہونے دیا۔ تہذیب الاخلاق میں سرسید کی صحت مند فکر اپنے شباب پر نظر آتی ہے۔ ایم۔ اے۔ او کالج کی خاطر سرسید نے اپنے تہذیبی و مذہبی افکار کی اشاعت پر توجہ کم کر دی۔ انھوں نے تعلیم کی ضرورت پر جو زور دیا وہ بجا تھا۔ انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی ورناکیولر یونیورسٹی اور تہذیب الاخلاق کے ذریعہ جن اصولوں کا پرچار کیا تھا۔ ایم۔ اے۔ او کالج کی خاطر ان میں سے بہت سوں کو قربان کر دیا۔ انھوں نے اپنے دور کے علماء سے بہت جلد صلح کر لی۔ کچھ علماء کی قوم پروری در اصل اتنی معنی خیز چیز نہیں ہے جتنی لوگ سمجھتے ہیں۔ ان علماء کے نزدیک برطانوی سامراج کی مخالفت ایک مذہبی فریضہ ہے۔ قوم پروری، سیکولرزم،

جمہوریت، تہذیب کے ایک جامع تصور اور سائنسی نظر کے بغیر محض ایک سیاسی سمجھوتہ ہے یا ایک وضع کی پابندی، قوم پروری کے لئے جمہوریت، سیکولرزم، عقلیت کو اپنانا ضروری ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے بالکل درست کہا ہے:

"قوم پرور علماء کو یہ احساس نہیں تھا کہ قوم پروری محض اس جذبے کا نام نہیں کہ ملک کو بدیسی قوم کی حکومت سے آزاد کر دیا جائے بلکہ ایک جز ہے سیکولر جمہوریت کے سیاسی فلسفے کا اور خود یہ سیاسی فلسفہ جز ہے جدید لبرل نظریۂ زندگی کا۔ اس لئے جب تک اس نظریۂ زندگی کو اختیار نہ کیا جائے قوم پروری کوئی مضبوط اور مستقل بنیاد نہیں رکھتی۔" (ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں صفحہ ۲۳)

سرسید مذہب کی بنا پر قومیت کا تصور نہیں رکھتے تھے۔ انھوں نے قوم کا لفظ کسی برادری یا مذہبی برادری کے لئے بھی استعمال کیا ہے مگر اس سے غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کیونکہ بھارتیندو ہریش چندر نے بھی قوم کا لفظ مذہبی برادری کے لئے استعمال کیا ہے۔ جہاں نیشن کا لفظ سرسید استعمال کرتے ہیں وہاں ساری ہندوستانی قوم مراد ہے اس لئے ان کی مسلمانوں کی تہذیبی، تعلیمی، معاشرتی اور سیاسی ترقی کی جدوجہد قومی پس منظر کے اندر آجاتی ہے۔ جواہر لال نہرو، ڈاکٹر تاراچند اور دوسرے روشن خیال حضرات نے اسی لئے سرسید کی تہذیبی اور تعلیمی کوششوں کو اس زمانے کی ضرورت کے مطابق اور قومی نقطۂ نظر سے حق بجانب قرار دیا ہے۔ اس تہذیبی اور تعلیمی ترقی کی جدوجہد کو پھلنے پھولنے کے لئے اور عام ذہنوں تک نفوذ کرنے کے لئے کچھ وقت درکار تھا اس لئے اس مخصوص ماحول میں سیاسی سرگرمیوں سے انحراف سمجھ میں آتا ہے۔ مگر بدقسمتی یہ ہوئی کہ اول تو ان کی آخر عمر میں اسے انگریزوں نے اپنی سیاست حکمت عملی کے لئے استعمال کیا۔ دوسرے سرسید کے تہذیبی اور تعلیمی خوابوں کے ایم۔ اے۔ او کالج کے فروغ میں مقید ہو جانے کی وجہ سے وہ جدید ذہن نہ بن سکا جو حقیقی سیاست کو سمجھتا، قومیت کے تصور کو پوری طرح اپناتا اور ساری

ہندوستانی تہذیب سے غذا حاصل کرتا۔ پھر بھی بقول سجاد انصاری اس پیریڈ نا کی خانقاہ سے مجاہدوں کا ایک لشکر نکلا۔ اگر سرسید اپنے مدرسے کو اتنی جلد ختم نہ کر دیتے اور اپنے مذہبی افکار کی تعلیم کو بھی کسی نہ کسی طرح ایم۔ اے۔ او کالج میں امتیازی طور پر رائج کر دیتے، تو ہماری سیاست کا رُخ شاید وہ نہ ہوتا جو ہوا۔ بہرحال سرسید کی سیاست کو جو وقتی اہمیت رکھتی ہے اور جس کی خامی وقت نے اچھی طرح واضح کر دی ہے، ہمیں بقول شبلیؔ "آورد سمجھنا چاہیئے۔ ان کی آمد پر زیادہ توجہ کرنا چاہیئے۔"

سرسید نے ہندوستانی قوم کے ایک حصے یعنی مسلمانوں کے لئے وہی کام کیا جو راجہ رام موہن رائے نے بنگال میں کیا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کو دنیوی نقطۂ نظر کی طرف مائل کیا۔ انھوں نے نئی تعلیم کی حمایت کر کے نئے تہذیبی خزانوں کے دروازے اپنی قوم پر کھول دیئے۔ انھوں نے انھیں جاگیردارانہ نظام سے لپٹے رہنے پر ٹوکا اور ملامت کی۔ انھوں نے نئی زندگی کے امکانات میں شریک ہونے کی سب کو دعوت دی۔ ان کا کالج ان کی تحریک کا ایک پہلو ہے۔ اس سے بڑا پہلوان کا تہذیبی اور مذہبی مشن ہے۔ سرسید نے تہذیبی دائرے میں علماء کی قیادت پر کاری ضرب لگائی۔ انھوں نے اردو زبان کو جدید خیالات کے اظہار کے قابل بنایا اور اپنے مٹی کے سبو میں شمشیر کی سی تیزی پیدا کی۔ انھوں نے ان تنگ نظر اشخاص کو جو اپنی مدھم قندیلوں پر قانع تھے بتایا کہ

جہاں کوئی چراغاں ہے وہ اپنا ہی چراغاں ہے

آج مگر سرسید کے تہذیبی تصور میں ایک کمی کا ضرور احساس ہوتا ہے۔ انھوں نے عالمی تہذیب کے بہت سے اچھے عناصر کو جذب کرنے کی طرف توجہ دلائی مگر ہندوستانی تہذیب کے اس پس منظر کی اہمیت اچھی طرح واضح نہ کی جس کے اندر ہندوستانی مسلمانوں کے مخصوص تہذیبی عناصر کو فروغ ہوا۔ پروفیسر مجیب نے اپنی کتاب 'ہندوستانی مسلمان' میں اس بات پر زور دیا ہے کہ سارے ملک کے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو عقاید اور معاشرت کا اتنا فرق ہے

کہ کوئی ایک تعریف تمام ہندوستانی مسلمانوں کے لئے صحیح نہیں ہوسکتی مگر ہندوستانی قوم کی بہرحال تعریف کی جاسکتی ہے اور اس کی کثرت میں ایک وحدت تلاش کی جاسکتی ہے۔ سرسید کے عالمی تہذیب کے تصور سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ ذہنوں کے دریچے کھلے اور تازہ خیالات اور نئی غذامل۔ سرسید نے اپنی زبان میں تعلیم کا جو منصوبہ بنایا تھا اسے بعد میں انھوں نے خود رد کردیا مگر ہم اگر ان کے اس خواب کو ذہن میں رکھیں اور اعلیٰ تعلیم کے لئے مغربی زبان پر تکیہ نہ کریں بلکہ اپنی زبان کو اس کا وسیلہ بنائیں تو ہمارے لئے زیادہ مفید ہوگا۔ شجر سے جب تک پیوست نہ رہا جائے اس وقت تک بہار کی امید فضول ہے۔

ولفریڈ کینٹ ویل سمتھ نے اپنی کتاب "اسلام جدید تاریخ میں" یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "جدید دنیا اور مذہب کے درمیان رشتے کا اس وقت تک تعمیری تصور ممکن نہیں ہوسکتا جب تک جدید دنیا کو پورے طور پر، گہرے طور پر، قریب سے اور صاف صاف نہ دیکھا جائے۔"

سرسید کے تہذیبی تصور میں اس کی طرف میلان ملتا ہے اور افسوس یہ ہے کہ سرسید کے اس تصور کی روح کو ان کے دور میں عام طور پر محسوس نہیں کیا گیا اور اب تک نہیں کیا جاتا اور اسے دینی مصلحت، سیاسی ضرورت یا ایک عملی تقاضے کے طور پر تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔ اگر یہ تہذیبی تصور عام ہوجاتا تو اسلام میں لبرلزم کی تحریک اتنی کمزور نہ ہوتی۔ اور اگر اس تصور میں ہندوستانی تہذیب کے نقش و نگار کو اور اہمیت حاصل ہوتی تو ہندوستانی مسلمان ہندوستانیت اور اسلام میں تضاد نہ سمجھتے اور یہ یا وہ کے بجائے یہ بھی اور وہ بھی۔ بلکہ اس کی وجہ سے وہ بھی لائحہ عمل بناتے۔ یہ کام اب بھی ہوسکتا ہے اور ہمیں کرنا چاہیئے۔ ہندوستانیت، جدیدیت اور اسلام کا حق ادا کرنے کے لئے سرسید کے تہذیبی تصور سے ابتدا کرنی پڑے گی۔

آخر میں یہ کہے بغیر نہیں رہا جاتا کہ سرسید سے دانشوری کی جو روایت

شروع ہوئی، اسے نہ ایم۔ اے۔ او کالج نے پروان چڑھایا نہ مسلم یونیورسٹی نے۔ انفرادی کوششیں ضرور ہوتی رہیں۔ سرسید ان معنوں میں دانش وری کی ایک خاص جامع روایت پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے نہ صرف بنیادی مسائل پر اظہار خیال کیا بلکہ ان کی روشنی میں ایک شاندار لائحہ عمل بنایا اور اس کے ایک حصے پر عمل بھی کیا۔ دانشوری کا حقیقی تقاضا یہ ہے کہ تاریخ کے بہاؤ کو ذہن میں رکھا جائے اور اس بہاؤ پر تنکے کی طرح اِدھر اُدھر ہونے کے بجائے اس میں اپنا سفینہ چلایا جائے۔ چنانچہ ہمارا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ اس بہاؤ کی نوعیت دریافت کریں اور پھر اس سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کریں، اس کے لئے ہمیں سستی سیاست یا ہوس اقتدار سے بلند ہونا پڑے گا اور سیاست کی روح کو سمجھنا پڑے گا۔ اسی لئے میں تہذیبی تصورات کی اہمیت پر زور دیتا ہوں جس کے دائرے میں مذہبی فکر، سماجی نظام کی تشکیل تعلیمی منصوبے اور لسانی اور ادبی جائزے سبھی آجائیں گے۔ علی گڑھ اب تک فروعات میں الجھا رہا ہے۔ دوسرے الفاظ میں آرائش بام و در میں۔ اسے اب اس ذہنی انقلاب کو مکمل کرنا چاہئے جس کی سرسید نے تہذیب الاخلاق اور تفسیر کے ذریعہ سے کوشش کی اور جسے مدرستہ العلوم کی فوری ضروریات کی خاطر انہوں نے پس پشت ڈال دیا۔ ہماری آرٹس، سماجی علوم کی اور سائنس کی فیکلٹیوں کے اس کام کو ایک باقاعدہ پروگرام کے تحت اپنے اپنے دائرے میں کرنا چاہئے۔ اس وقت سب سے بڑا جرم موجودہ دور کے امکانات، واقعات اور حالات سے بے خبری یا بے نیازی ہے۔ بیسویں صدی میں جو کچھ ہوا ہے اگر کسی کو احساس نہیں تو وہ سستے سیاسی سمجھوتے یا مذہبی مفاہمت کے ذریعے سے عارضی نفع حاصل کرلے تو کرے، مگر بالآخر وہ گھاٹے کا سودا کر رہا ہے۔ سرسید نے ہمیں خبردار کیا تھا کہ انسانیت کے نئے تقاضوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ اس کام کو مکمل کرنا آج اشد ضروری ہوگیا ہے اور اگر آج کا علی گڑھ اسے نہ کرسکا تو وہ بانیٔ درسگاہ کے حقیقی پیغام اور اس کی روح سے بے وفائی کرے گا۔ کیا یہ بڑے دکھ کی بات نہیں کہ آج بھی ہمارے "ناخن پر اس گرہ نیم باز" کا "قرض" باقی ہے۔"

رفیع الدین احمد

سرسیّد کے تعلیمی افکار و خیالات

ابتدائی خیالات اور کوششیں :

سرسیّد نے اپنی ابتدائی زندگی میں مختلف قسم کے رفاہ عام کے کاموں میں حصہ لیا۔ لیکن ۱۸۵۷ء کے ہنگامے نے ان کے زاویۂ نگاہ کو بدل دیا۔ مسلمانوں کی عام تباہی و بربادی اور حکمران طبقہ کی ان سے نفرت اور دشمنی اس تبدیلی کا باعث ہوئی اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جب تک مسلمانوں میں مغربی تعلیم عام نہ ہوگی، حالات میں تبدیلی نہیں آسکتی اور نہ مسلمان ترقی کرسکتے ہیں چنانچہ انھوں نے اپنی ساری مساعی صرف ایک کام یعنی مغربی تعلیم کی اشاعت پر مرکوز کردی۔

۱۸۵۹ء میں جب سرسید مرادآباد میں تھے تو وہاں انھوں نے ایک فارسی مدرسہ کی بنیاد رکھی جس کو تعلیم کے میدان میں ان کا پہلا عملی قدم سمجھنا چاہیے۔ یہاں سے لے کر سفر انگلستان کی روانگی اور واپسی پر محمڈن کالج کے قیام تک سرسید کا ذہن ایک خاص نہج پر کام کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ تعلیم کا وسیع مفہوم ابھی تک ان کے یہاں مفقود ہے۔ تعلیمی نظام کا ایک ہمہ گیر تصور ان کے یہاں نہیں ملتا۔ کچھ محدود منزلیں ہیں جہاں وہ تیزی سے دوڑ کر پہنچنا چاہتے ہیں۔ ابتدا میں وہ اس بات کے حامی تھے کہ یورپین علوم کی تعلیم ورناکیولر زبان کے ذریعہ دی جائے۔ لیکن پھر ان کی رائے میں تبدیلی پیدا ہوئی اور انھوں نے گورنمنٹ کے ورناکیولر اسکولوں پر سخت حملے کیے اور گورنمنٹ کو ہندوستانیوں کو انگریزی زبان

میں تعلیم دینے کا مشورہ دیا۔ انھوں نے اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں ایک مضمون لکھ کر اپنی رائے شائع کی۔ انھوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ بتایا کہ گورنمنٹ کی یہ رائے صحیح ہے کہ کسی قوم کی تربیت اس کی قومی زبان میں ہونی چاہیئے، لیکن اس سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ "آیا اس زبان کی حالت ایسی ہے یا نہیں کہ اس زبان میں تعلیم کا ہونا ممکن ہو"[1] آخر میں انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ "صرف انگریزی زبان بلا شبہ ایسی ہے کہ انسان کی ہر قسم کی علمی ترقی اس میں ہو سکتی ہے"[2]۔

۱۸۶۲ء میں سرسید مرادآباد سے بدل کر غازی پور آئے۔ یہاں انھوں نے ایک دوسرے مدرسے کی بنیاد ڈالی۔ سائنٹفک سوسائٹی کا قیام بھی یہیں عمل میں آیا۔ اس وقت تک کی کوششوں سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید اس مغائرت کو دور کرنا چاہتے تھے جو انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان تھی۔ انگریزی تعلیم کی اشاعت پر زور دینے میں بھی یہی مقصد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ وہ مستقبل کے حالات اور ان کے تقاضوں کو اچھی طرح سمجھتے تھے، اور یہ سب کچھ اسی کی تیاری تھی۔ اب تک تمام دفاتر اور عدالتوں میں دیسی زبان مروّج تھی۔ اعلیٰ عہدوں کے لئے مشرقی زبانوں کی تعلیم کافی تھی۔ لیکن آئندہ جو اعلیٰ عہدے ہندوستانیوں کو ملنے والے تھے، ان کے لئے انگریزی تعلیم ضروری تھی۔ مسلمان چونکہ انگریزی تعلیم سے بدکتے تھے اور مغربی علوم کے سیکھنے پر کسی طرح راضی نہ تھے، اس لئے سرسید نے سوچا کہ کچھ علمی اور تاریخی کتابیں انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرائی جائیں تاکہ مغربی ادب اور مغربی علوم کی وقعت ان کے دل و دماغ میں پیدا ہو۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک مغربی علوم اور ادبی مذاق عام نہیں کیا جائے گا اس وقت تک

---

[1] حیات جاوید، دہلی، انجمن ترقی اردو (ہند)، ۱۹۳۹ء، حصہ اول، تیسرا باب، ص ۷۰
[2] ایضاً، ص ۷۵

انگریزی تعلیم کا ذوق وشوق مسلمانوں میں پیدا نہیں ہوسکتا۔ اسی غرض سے سائنٹفک سوسائیٹی کو قائم کیا گیا۔ سوسائیٹی کی طرف سے ایک اخبار بھی نکالا گیا، جس میں مفید علمی مضامین انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرکے شائع کیے جاتے تھے۔

مذکورہ بالا مدرسوں کی ضرورت اور ان میں انگریزی زبان کی تعلیم کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے سرسید نے غازی پور کے ایک جلسے میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:

"غور کرو کہ آج تم کس مبارک کام کے لئے جمع ہوئے ہو۔ وہ مبارک کام کیا ہے؟ بنیاد ڈالنا ہے علم کی روشنی کا اپنے ہموطنوں میں اور دور کرنا ہے جہالت کی تاریکی کا اپنے اور اپنے بھائی بندوں سے۔ یہ کام جس کے لئے تم جمع ہوئے ہو صرف تمھارے لئے یا تمھارے زمانے کے لوگوں کے لئے ہی فائدہ بخش نہیں ہے بلکہ تم ایسی چیز کی بنیاد ڈالتے ہو جو آیندہ نسلوں کے لئے اور تمھاری اولاد اور تمھارے بھائی بندوں کی اولاد اور تمھارے ہموطنوں کی اولاد کے لئے ہمیشہ نہایت فائدہ بخش ہے۔ پس تم کو اس مبارک کام کی جتنی مبارک بادی دی جاوے وہ تھوڑی ہے[۱]۔"

آگے وہ کہتے ہیں:

"اس مدرسہ میں انگریزی، عربی، سنسکرت اور اردو پڑھائی جائیں گی۔ ہر شخص کو اختیار ہوگا کہ جون سی یا جون جون سی زبان چاہے تحصیل کرے۔ مگر میں تم کو جتاتا ہوں کہ اس زمانے میں انگریزی زبان کا تحصیل کرنا نہایت ضرور ہے۔ قطع نظر عمدہ نوکریوں کے ملنے اور معزز عہدوں کے حاصل ہونے کے بغیر انگریزی جانے ہم اپنے روزمرہ کے ضروری کام بھی بخوبی نہیں کرسکتے۔ بغیر انگریزی جانے بخوبی

---

[۱] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، مرتبہ، سراج الدین احمد، ۱۸۹۰ء، لکچر ۲، ص ۱۷

تجارت نہیں ہو سکتی۔ حکام سے بخوبی ارتباط حاصل نہیں ہوتا۔ قوانین اور احکام سرکاری کا بخوبی منشا سمجھ میں نہیں آتا۔ ملکوں اور زمانے کا مطلق حال معلوم نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ کبھی ریل پر جائیں تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون سے دروازے سے آویں اور کون سے دروازے سے جاویں۔ پس سمجھو کہ ہم کو کس قدر انگریزی پڑھنے کی ضرورت ہے۔"[2]

اوپر کے دونوں اقتباسوں سے صاف ظاہر ہے کہ ان مدرسوں کے قائم کرنے کا مقصد کیا تھا۔ قوم کو عام جہالت اور تاریکی سے نکالنا اور بدلے ہوئے حالات کے مطابق بدل جانے کی ترغیب دینا، روزمرہ کی ضرورت کو نظر میں رکھتے ہوئے معاش سے متعلق علوم سیکھنا، تجارت وحرفت اور مختلف پیشوں سے واقفیت پیدا کرنا، یہ اور اسی طرح کے دوسرے مقاصد اُن کے پیش نظر تھے۔ اعلیٰ تعلیم (ہائی ایجوکیشن) کا تصور ابھی تک سرسید کے سامنے نہ تھا۔

مولانا حالی کی رائے میں سرسید کی تعلیمی کوششوں میں ابتدائی دونوں مدرسوں اور سائنٹفک سوسائٹی سے لے کر محمڈن کالج کے قیام تک، ایک خاص ترتیب پائی جاتی ہے۔ گویا پہلے سے سوچی سمجھی اور متعین راہ کے پیش نظر وہ آگے بڑھ رہے تھے۔ اس کے تمام دشوار گذار مراحل سے بھی واقف تھے۔ چونکہ انھیں محمڈن کالج قائم کرنا تھا یا مسلمانوں کے لئے وہ ایک یونیورسٹی قائم کرنا چاہتے تھے، اس لئے تجربہ حاصل کرنے کے لئے یہ دونوں اسکول قائم کئے گئے تھے چونکہ انھیں مسلمانوں میں اعلیٰ تعلیم کا رجحان پیدا کرنا تھا، اس لئے سائنٹفک سوسائیٹی قائم کی۔[2] مولانا کی اس رائے سے اتفاق کرنا ذرا مشکل ہے۔ سرسید نے جو بھی قدم اٹھایا وہ حالات کے تقاضوں کے تحت اٹھایا۔ جو بھی بہتر صورت اس وقت

---

[1] مجموعۂ لکچر مرتبہ، سراج الدین احمد، ۱۸۹۰ء، لکچر ۲ ص ۲۱

[2] حیات جاوید، دوسرا حصہ، ص ۷-۳۰۶

حالات کے مطابق سمجھ میں آئی، اختیار کی اور جب اس کی صحت پر شبہ ہوا، اس میں ترمیم کر لی اور یہی زیادہ صحیح اور فطری طریقۂ کار ہو سکتا تھا۔

ایجوکیشن کمیشن میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے سر سید فرماتے ہیں:

"میں اقرار کرتا ہوں کہ میں وہی شخص ہوں جس نے سب سے پہلے اس بات کا گمان کیا تھا کہ یورپین علوم کا ورناکیولر زبان کے ذریعہ سے تحصیل کرنا ملک کے حق میں زیادہ سود مند ہوگا۔ میں وہی شخص ہوں جس نے لارڈ میکالے کے منٹ ۱۸۳۵ء پر نکتہ چینی کی تھی کہ انھوں نے مشرقی تعلیم کے نقص کو ظاہر کیا اور مغربی علوم پر توجہ دلائی، اور اس کے خیال کرنے سے قاصر رہا تھا کہ دیسی زبانوں کی وساطت سے یورپین علوم کی اشاعت اہل ہند کو فائدہ پہنچا سکتی ہے یا نہیں؟ میں نے اپنی رائے کو صرف بیان ہی پر محدود نہیں کیا بلکہ اس کو عمل میں لانے کی کوشش کی۔ بہت سے مباحثے بہت سے جلسوں میں کئے، اس مضمون پر متعدد رسالے اور مضامین لکھے، لوکل اور سپریم گورنمنٹوں کو عرضداشتیں بھیجیں اور اسی غرض سے ایک سوسائٹی موسوم بہ سائنٹفک سوسائٹی علی گڑھ قائم کی گئی جس نے کئی علمی اور تاریخی کتابوں کا انگریزی سے ورناکیولر زبان میں ترجمہ کیا، مگر انجام کار میں اپنی رائے کی غلطی کے اعتراف سے باز نہ رہ سکا۔"[1]

آخر کار سر سید اس نتیجہ پر پہنچے کہ ہندوستانیوں کی تعلیم و تربیت اس وقت تک ممکن ہی نہیں جب تک کہ پورے ملک کے تعلیمی ڈھانچے کی تعمیر انھیں بنیادوں پر نہ کی جائے جن پر مغربی ملکوں میں کام ہوا ہے۔ چنانچہ اسی مقصد کے لئے انھوں نے انگلستان کا سفر کیا۔ ورناکیولر یونیورسٹیوں کا خاکہ ان کے ذہن میں پہلے ہی سے موجود تھا۔ انھوں نے انگلستان کے تمام

---

[1] حیات جاوید، حصہ اول، چھٹا باب، ص ۲۱۶

مشہور تعلیمی اداروں کو بچشم خود دیکھا اور ان کی ایک ایک چیز کو ذہن میں محفوظ رکھا۔ بڑے بڑے کتب خانوں، تحقیقی مرکزوں اور اہل انگلستان کے علمی ذوق و شوق کو دیکھا۔ ان کی علمی ترقیوں کا بغور مطالعہ کیا۔ اس طرح ایک سال اور پانچ مہینے لندن میں گوناگوں مصروفیات میں گذار کر وطن لوٹے۔ یہاں آکر انھوں نے اپنی تمام مساعی محمڈن کالج کے قائم کرنے پر مرکوز کر دی۔ ابتدا میں کیمبرج یونی ورسٹی کے انداز پر محمڈن یونی ورسٹی قائم کرنا چاہتے تھے لیکن بعض مجبوریوں کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکا۔

اس مضمون میں سرسید کی تعلیم کے میدان میں عملی کوششوں کا جائزہ لینا مقصود نہیں بلکہ تعلیم سے متعلق ان کے افکار و خیالات کا جائزہ لینے اور ان کی قدر و قیمت متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

قومی تعلیم و تربیت :

سرسید کے یہاں قومی تعلیم کا ایک واضح اور وسیع تصور ملتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے اپنی تمام تر توجہ مسلمانوں کی پستی اور بدحالی کو دور کرنے پر مرکوز کر دی تھی۔ چنانچہ انھوں نے اپنے کام کو اسی حلقے تک محدود رکھا۔ راجا رام موہن رائے نے بھی یہی کیا تھا۔ لیکن دونوں نے اپنے آپ کو فرقہ واریت سے دور رکھا۔ سرسید نے اکثر جگہوں پر لفظ قوم کا استعمال ہندو اور مسلمان دونوں کے لئے کیا ہے۔ کبھی ہندوؤں اور مسلمانوں کو ملک کی دو آنکھیں بتایا ہے۔ کبھی ہندوستان کو ایک دلہن بتایا اور ہندو مسلمان کو اس کی خوبصورت آنکھوں سے تشبیہ دی۔ وہ ہندو، مسلمان، عیسائی سب کو ایک قوم مانتے تھے۔ اس لئے یہ سمجھنا کہ سرسید نے مسلمانوں کے مسائل سے ہٹ کر نہیں سوچا، صحیح نہیں۔ قومی تعلیم کا جو مفہوم ان کے یہاں ملتا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ سارے ہندوستان میں بلا لحاظ مذہب و ملت جدید علوم کی تعلیم پھیلانا چاہتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ قومی ترقی و خوشحالی

کا دور ہندوستان میں اسی وقت آسکتا ہے جبکہ یہاں کے ہر طبقے اور ہر ملت کے لوگ ایک ساتھ ترقی کریں۔ اپنی ایک تقریر میں وہ کہتے ہیں:

"جو لوگ ملک کی بھلائی چاہتے ہیں، ان کا پہلا فرض یہ ہے کہ بلا لحاظ قوم و مذہب کے کل باشندگان ملک کی بھلائی پر کوشش کریں کیونکہ جس طرح ایک انسان کی اُس کے تمام قُوار اور تمام اعضاء کے صحیح و سالم رہے بغیر زندگی یا پوری تندرستی محال ہے، اسی طرح ملک کے تمام باشندوں کی خوشحالی اور بہبودی بغیر ملک کی زندگی یا ترقی کے ناممکن ہے[1]۔"

سرسید کے یہاں تعلیم کا سب سے بڑا مقصد تربیت ہے۔ تربیت صرف افراد اور طلباء ہی کی نہیں بلکہ اس سے ان کا مطلب پوری قوم کی تربیت سے تھا۔ تعلیم کا لازمی نتیجہ بھی تربیت ہی ہونا چاہیئے۔ تعلیم سے تربیت میں مدد ملتی ہے اور اچھی تربیت سے تعلیم میں بڑھاوا ملتا ہے۔ ایک جگہ وہ فرماتے ہیں:

"تربیت اور تعلیم دو چیزیں ہیں۔ صرف تعلیم سے آدمی انسان نہیں بنتا بلکہ تربیت سے بنتا ہے۔ بولنے میں تو یوں آتا ہے کہ تعلیم و تربیت، مگر تربیت میری سمجھ میں تعلیم پر مقدم ہے.... تعلیم کا اصلی مقصد مارل کی درستی ہے۔ بہت سے تعلیم یافتہ ہیں جن کا طرز اخلاق ایسا خراب ہے جس کو دیکھ کر افسوس ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ کاش وہ بے تعلیم ہی رہتے تو اچھا تھا[2]!"

سرسید قومی تعلیم کا ایک ایسا جامع نظام چاہتے تھے جو قوم کے تمام افراد کی زندگیوں پر حاوی ہو اور سب کی تربیت کر سکے اور سب کے اخلاق درست کر سکے۔ چنانچہ اپنے ایک لکچر

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۱۱، پٹنہ ۱۸۸۳ء، ص ۱۱۷

[2] ایضاً لکچر ۱۶، گورداسپور ۱۸۸۴ء، ص ۱۵۱

میں فرماتے ہیں :

"تعلیم و تربیت کی مثال کمہار کے آوے کی سی ہے کہ جب تک تمام کچے برتن بہ ترتیب ایک جگہ نہیں چُنے جاتے اور ایک قاعدہ داں کمہار کے ہاتھ سے نہیں پکائے جاتے، کبھی نہیں پکتے۔ پھر اگر تم چاہو کہ ایک ہانڈی کو آوے میں رکھ کر پکالو، وہ ہرگز درستی سے نہیں پک سکتی۔"[1]

سرسید نے قومی تعلیم کی ضرورت اور اس کی اہمیت پر اس لئے بار بار زور دیا کہ قوم کے اندر بہترین اور اعلیٰ اوصاف اور مثالی کردار رکھنے والے افراد کو پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ تمام قوم تھوڑی بہت ضرور تعلیم یافتہ ہو۔ جب ایک بہت بڑا گروہ ایسا تیار ہوجاتا ہے تو اس میں سے ایسی شخصیتیں اٹھتی ہیں جو قوموں کی رہنمائی کے فرائض انجام دیتی ہیں اور جن پر انسانی تہذیب اور علم وفن ناز کرتا ہے۔ سرسید کے ذہن میں تعلیم کا کچھ ایسا ہی نقشہ تھا اور قوم کی تعمیر ترقی وہ کچھ اسی انداز پر چاہتے تھے۔ ایک لکچر میں اپنے دلی خیالات کا اظہار انھوں نے اس طرح کیا ہے :

تعلیم و تربیت کا عجیب حال ہے۔ اگر تمام قوم کچھ نہ کچھ تعلیم یافتہ نہ ہو تو خاص خاص اشخاص اس قوم میں تعلیم یافتہ نہیں ہوسکتے۔ گو کہ انھوں نے بہ نسبت جاہلوں کے کچھ زیادہ ہی پڑھ لیا ہو۔ کسی علم کے پڑھ لینے سے انسان تربیت یافتہ نہیں ہوجاتا جب تک کہ وہ اس کے لئے ایک بہت بڑا گروہ اس کے ہم جنسوں کا جس میں اس کا میل جول ہو، تربیت یافتہ موجود نہ ہو۔ ایک یا چند آدمی اپنے خیال کو، اپنے اخلاق کو، اپنی اندرونی نیکی کو، اپنے ذہن کی جودت کو، اپنے خیال کی وسعت کو، اپنی محنت کو، اپنی ہمت کو ترقی نہیں دے سکتا جب تک کہ اسی قسم کے لوگ

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۵، عظیم آباد، پٹنہ ۱۸۷۳ء ص ۷۴

اس کے میل جول کے لئے نہ ہوں تاکہ باہمی میل جول سے اور سمجھ اور خیالات کے مبادلہ سے تمام چیزیں ترقی پائیں۔ تم دیکھو کہ ہندوستان اور لندن میں بھی فرق ہے۔ وہاں کے لوگ تھوڑی سی تعلیم سے بہت زیادہ تربیت پا جاتے ہیں اور یہاں کے لوگ جو زمانہ دراز تک اپنی زندگی علم سیکھنے میں صرف کرتے ہیں اور کچھ تربیت نہیں پاتے، اس کا سبب یہی ہے کہ وہاں قومی تربیت ہے۔ ہر فرد قوم کا صرف اپنی تربیت یافتہ قوم کے میل جول سے، ان کے خیالات سے، ان میں رہنے سے کچھ نہ کچھ تربیت پا جاتا ہے[۱]۔"

چنانچہ سرسید نے مدرستہ العلوم میں طلبا کی تربیت پر خاص توجہ فرمائی اور اسے سارے سامان تربیت سے آراستہ کرنا چاہا تاکہ یہاں سے تربیت پا کر طلبا، باہر نکلیں تو وہ ایک خاص کردار کے مالک ہوں اور ہر جگہ اپنی امتیازی خصوصیات سے پہچانے جاسکیں۔ مدرستہ العلوم میں ہر طرح کے کھیلوں کا انتظام کیا گیا تاکہ طلبا کے اندر ڈسپلن اور محنت و جفاکشی کی عادت ڈالی جاسکے۔ گھر سے باہر ہر قسم کے ماحول اور ہر طرح کے لوگوں کے ساتھ انھیں رہنا آجائے۔ ان میں خود اعتمادی اور مستعدی پیدا ہو۔ مخالف حالات میں بھی انھیں حوصلہ قائم رکھنے کا سلیقہ آجائے۔ صحت جسمانی کو جو تمام خوشیوں کا سرچشمہ ہے، قائم رکھنے کا ان میں رجحان پیدا ہو۔ وقت کی پابندی اور فرائض کی ادائیگی کا خیال ہو۔ صبح سے شام تک کے معمولات اور مصروفیات، کام اور وقت کی تقسیم، پڑھائی اور کھیل کے اوقات کی تقسیم اور اس کی اہمیت ذہن نشین ہو جائے۔ یونیفارم کے ذریعے ان میں مساوات اور اخوت کا جذبہ پیدا ہو۔ مختلف قسم کی سوسائٹیاں اور یونین کلب قائم کئے گئے تاکہ طلبا میں تحریر، تقریر، غور و فکر اور بحث مباحثے کا ملکہ پیدا ہو، مختصر یہ کہ سرسید کی یہ کوشش تھی کہ مدرستہ العلوم سے جو طالب علم نکلے وہ ایک مکمل انسان ہو کر

---

[۱] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۵، عظیم آباد، پٹنہ ۱۸۷۳ء، ص ۴۶

نکلے اور یہی تعلیم کا اصلی مقصد ہے۔

آخر میں سر سید کے ایک اور لکچر سے ایک اقتباس دینا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ انھوں نے طلبا کی تعلیم و تربیت کے لئے ان بورڈنگ ہاؤسوں کی اہمیت کو کس حد تک محسوس کیا تھا اور ساتھ ہی اس بات کا بھی علم ہوتا ہے کہ وہ حقیقتہً کس قسم کے بورڈنگ ہاؤس چاہتے تھے۔ اس تقریر کے ایک ایک لفظ سے ان کے خلوص، محبت اور قوم سے لگن کا پتا چلتا ہے۔

"اے رئیسو، تم خوب یاد رکھو کہ جب تک تم اپنی اولاد کو صغیر السنی میں اپنے گھروں سے علیحدہ نہ کروگے تاکہ صحبت بد سے الگ رہیں اور ان کی زندگی تعلیم یافتہ ہو جاوے اس وقت تک خاندانوں کا سنبھلنا اور قوم کا عزت پانا محال ہے۔ ایسے بورڈنگ ہاؤس جو گورنمنٹ کالجوں سے علاقہ رکھتے ہیں یا بڑے بڑے وارڈ انسٹی ٹیوشنوں میں جو ہندوستان میں چند جا امیروں کے لڑکوں کے لئے مقرر ہیں، میری رائے میں تربیت نہیں ہو سکتی۔ ہماری قوم کے لئے ایسے بورڈنگ ہاؤس درکار ہیں جن کا اہتمام اور نگرانی خود ہمارے ہاتھ میں ہو۔ ہماری قوم کے معزز اور باوجاہت لوگ اس کا انتظام کرتے ہوں۔ وہ لوگ بورڈروں کو مثل اپنے بچوں کے سمجھتے ہوں اور بورڈر اُن کو اپنے بزرگ باپ کی مانند جانتے ہوں[1]۔"

سر سید کے قائم کردہ مدرسۃ العلوم کا بورڈنگ ہاؤس اسی انداز کا تھا۔ وہاں محبت اور تادیب، سختی اور نرمی کا نہایت خوشگوار امتزاج تھا۔

اعلیٰ تعلیم:

۱۸۷۰ء کی تعلیمی اسکیم جو جسٹس محمود اور سر سید نے تیار کی تھی اور جو کمیٹی خواستگار

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۱۱، پٹنہ ۱۸۸۳ء، ص ۱۲۴-۲۵

ترقیٔ مسلمانان" کے سامنے پیش کی گئی تھی اس میں صرف علی گڑھ کے مدرستہ العلوم ہی کے لئے نہیں بلکہ پوری قوم کے لئے ایک مکمل نظام تعلیم کی تجویز تھی۔ اس اسکیم کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے. تو اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید نے قوم کے اندر تعلیم کو عام کرنے اور اسے ترقی کی منزلوں تک پہنچانے کا کتنا سلجھا ہوا پروگرام بنایا تھا۔ اس میں چھوٹے چھوٹے مکتبوں سے لیکر مدرستہ العلوم تک ایک ہی تنظیم کی کڑیوں سے ملے ہوئے تھے۔ مدرستہ العلوم کا خاکہ آکسفورڈ اور کیمبرج کے نقشے پر بنایا گیا تھا۔ جو ہائی ایجوکیشن کے لئے مخصوص تھا۔ قوم کی ترقی کے لئے اعلیٰ تعلیم ان کی نظر میں بڑی اہمیت رکھتی تھی کیونکہ صرف اعلیٰ تعلیم ہی کے ذریعے ہندوستانی مسلمانوں کو دوسری ترقی یافتہ قوموں کی صف میں کھڑا کیا جا سکتا تھا۔ انگلستان سے لوٹنے کے بعد سرسید کی پوری تعلیمی اسکیم اسی محور پر گھومتی رہی۔ قدیم تعلیمی نظام دور جدید کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتا تھا۔ اس سے نہ ملک و قوم کو فائدہ پہنچ سکتا تھا اور نہ اس علم کے پڑھنے والوں کو۔ ایک لکچر میں وہ فرماتے ہیں :

> "ہماری قوم کے لئے تعلیم و تربیت کا کچھ بھی سامان ہندوستان میں موجود نہیں ہے۔ چھوٹے چھوٹے مکتب جو لوگوں نے تھوڑے تھوڑے ماہواری یا ششماہی چندہ سے قائم کئے ہیں اور جن میں ایک بے ترتیب اور غیر مفید تعلیم ہوتی ہے۔ اور بوڑھے بوڑھے شخص اس میں کافیہ اور منیہ، قدوری پڑھتے ہیں اور مسجدوں میں سے یا لوگوں کے گھروں میں سے روٹی پاتے ہیں: کیا یہ سامان ہماری قومی تعلیم و قومی تربیت و قومی عزت کے لئے کافی ہیں؟ حاشا و کلا۔ علوم دینی جو ان میں پڑھائے جاتے ہیں اگرچہ درحقیقت وہ بھی کافی نہیں ہیں لیکن میں قبول کرتا ہوں کہ جس قدر پڑھائے جاتے ہیں وہ فائدے سے خالی نہیں، مگر اور دنیاوی علوم جو ہماری زندگی کے لئے مثل غذا کے ضروری ہیں ان کا کیا بندوبست ہے؟ اور ان کی کیا تعلیم ہے؟ اب وہ زمانہ اور وہ وقت نہیں

ہے کہ تصور و تصدیق اور ہیولا و صورت کی بحث میں عمریں کی عمریں ضائع کر دی جائیں۔ قدیم علوم پڑھے ہوئے عالم جو اس زمانہ میں موجود ہیں مہربانی سے مجھ کو بتاؤ کہ اس دنیا میں کس کام کے ہیں اور ان کی ذات مبارک سے قوم کو، ملک کو، ملک کے لوگوں کو کیا فائدہ پہنچتا ہے؟"[1]

سر سید ہندوستانی یونیورسٹیوں کے نظام تعلیم کو بھی کچھ اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ اس کی اصلاح اور اعلیٰ تعلیم کی ضرورت پر ہمیشہ زور دیتے رہے۔ وہ اعلیٰ تعلیم کو تمام ترقیوں کی اور دماغی تربیت کی جڑ سمجھتے تھے۔ بقول مولانا حالی "جس بات کو انھوں نے ہائی ایجوکیشن یا لٹریری تعلیم میں مخل سمجھا اس کی ہمیشہ مخالفت کرتے رہے۔"[2] وہ مشرقی تہذیب کی ہر عمدہ چیز کو باقی رکھنا چاہتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ مغربی تہذیب کی کسی بھی اچھی چیز سے گریز نہیں کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ تعلیمی اداروں کو غیر ملکیوں کے ہاتھ میں دینا نہیں چاہتے تھے بلکہ انھیں خود اپنی پسند سے چلانا چاہتے تھے۔ اسی سے یہ بھی ظاہر ہے کہ سر سید انگریزی حکومت کے لئے کل، پرزے نہیں تیار کرنا چاہتے تھے بلکہ ان کا مقصد قوم میں اعلیٰ تعلیم کا ذوق پیدا کرنا تھا، قوم کی ذہنی سطح کو بلند کرنا تھا۔ چونکہ قوم کی اقتصادی حالت بے حد خراب تھی اس لئے مغربی تعلیم کو وہ اور بھی ضروری خیال کرتے تھے۔ وہ تعلیمی اداروں سے بی۔ اے اور ایم۔ اے کی ڈگریاں لینے والوں کے جتھے نہیں نکالنا چاہتے تھے بلکہ وہ قوم کو قوم بنانا چاہتے تھے اور اسی لئے وہ ملک میں کیمبرج اور آکسفورڈ جیسے بلند معیار کے دار العلوم قائم کرنا چاہتے تھے جو قومی زندگی میں انقلاب برپا کر سکیں۔

سر سید اعلیٰ تعلیم کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے اپنی ایک تقریر میں کہتے ہیں:

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۲۰۹، لاہور ۱۸۹۲ء، ص ۸۰

[2] حیات جاوید، دوسرا حصہ، ص ۳۱۴

"تعلیم کے باب میں چھوٹے چھوٹے اسکولوں سے خواہ وہ گورنمنٹ کے ہوں یا پرائیویٹ ہوں کچھ نہیں ہو سکتا۔ ادنیٰ درجہ کی تعلیم کی نسبت میں صاف کہتا ہوں کہ آپ نے پرانی مثل سنی ہوگی "نیم ملا خطرۂ ایمان و نیم حکیم خطرۂ جان"۔ یہی حال ادھوری تعلیم کا ہوگا۔ آدمی بنانے کے واسطے جب تک ہماری قوم میں ہائی ایجوکیشن نہ پھیلے گی ہماری قوم آدمی نہیں بن سکتی۔... اکثر لوگ ہیں جن کے خیال میں یہ گذرتا ہے اور میں نے بہتوں کو کہتے بھی سنا ہے کہ تعلیم یا ہائی ایجوکیشن سے کیا نتیجہ ہوگا۔ نوکری تو بہت کم ہے۔ اگر بہت لوگ بی۔ اے اور ایم۔ اے ہو جائیں گے تو دس روپیہ کی نوکری بھی ان کو نہ ملے گی۔ مگر آپ غور کریں، اور جن لوگوں کا ایسا خیال ہو وہ مجھے معاف کریں کہ یہ خیال غلطی سے بھرا ہوا ہے۔... یہ سچ ہے کہ گورنمنٹ سب کو اعلیٰ عہدے نہیں دے سکتی، بلکہ کل تعلیم یافتہ کو ادنیٰ عہدے بھی نہیں دے سکتی۔ مگر تم یہ دیکھو کہ کوئی اور نتیجہ بھی تعلیم کا ہے یا نہیں[1]۔"

اسی تقریر میں آگے چل کر انھوں نے بہت تفصیل سے سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ ہمارے ملک کی اقتصادی پسماندگی کی بھی وجہ یہی ہے کہ ہم میں اعلیٰ تعلیم نہیں ہے۔ ہم خود اپنے ملک کے وسائل سے بھی فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ ہماری تجارت بھی ملک کے اندر ہی محدود ہو کر رہ گئی ہے۔ ہم تجارت کے اعلیٰ اصولوں سے ناواقف ہیں۔ انگریز ہماری ہی چیزوں سے دہرا فائدہ اٹھاتا ہے۔ خود انہیں کے الفاظ میں "ہندوستان کی چیزیں اگرچہ دوسرے ملک میں جاتی ہیں مگر محنت کی قیمت بڑھا کر پھر اسی ہندوستان میں آجاتی ہیں[2]" تجارت اور دولتمندی کا اصول بتاتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "وہ ملک دولت مند نہیں ہوتا جس میں دوسرے ملک کی

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۱۸، امرتسر ۱۸۸۴ء، ص ۱۶۱-۱۶۰

[2] ایضاً، ص ۱۶۱

چیزوں کی تجارت ہوتی ہے، بلکہ وہ ملک دولتمند ہوتا ہے جس کی چیزوں کی تجارت کو دوسرے ملکوں میں ترقی ہوتی ہے۔[۱] پھر وہ کہتے ہیں کہ "سمندر کے اندر ہمارا کچھ حصہ نہیں ہے۔ غیر ملکوں سے ہمارا کچھ رشتہ نہیں ہے۔ ہم کو چاہئے کہ دوسرے ملک میں آڑھت اور کمپنیاں قائم کریں جس سے اعلیٰ درجہ کے تاجر ہوں۔ ملک کی پیداوار، قدرتی چیزیں جو زمین میں گڑی پڑی ہیں ان سے فائدہ اٹھاویں۔۔۔۔ جب تم ایسا کرو گے اس وقت بے شک جس طرح ہمارے ملک کا روپیہ دوسرے ملک میں جاتا ہے ہم بھی دوسرے ملک کا روپیہ اپنے ملک میں کھینچ لائیں گے۔ یہ سب باتیں ہم کو صرف ہائی ایجوکیشن کے نہ ہونے سے حاصل نہیں ہوتیں۔[۲]"

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کسی قوم میں جب تک تعلیم کا اعلیٰ معیار قائم نہیں ہو جاتا اور ایک بڑا گروہ جب تک اعلیٰ تعلیم کا حامل نہیں ہو جاتا اس وقت تک اس کی ترقی ممکن نہیں، کیونکہ تمام علوم میں تحقیقات اور ایجادات کا دور اس کے بعد ہی شروع ہوتا ہے۔ اور جب تک لوگ اس معیار پر نہ پہنچ چکے ہوں اس وقت تک ترقی کی رفتار تیز نہیں ہو سکتی۔

تعلیم کی اصل غرض و غایت بیان کرتے ہوئے مشہور ماہر تعلیم خواجہ غلام السیدین ڈاکٹر اقبال کے حوالے سے کہتے ہیں:

"اگر تعلیم کا مقصد محض چند مضامین طلبا کو پڑھا دینا ہے جیسا کہ کچھ لوگ سمجھتے ہیں تو یہ انتہائی گھٹیا درجہ کی بات ہو گی۔ تعلیم کا مقصد طلبا کے ذہن و دماغ، خیالات و نظریات میں ایک حسین و پُرمسرت دنیا کا خاکہ تیار کرنا ہے جس میں انسان خود اپنی ذات اور اپنا مقام پہچان سکے۔ انسانی تہذیب میں کوئی ایسا انقلاب لانا ممکن ہی نہیں جب تک کہ افراد میں ایسا خوشگوار ذہنی اور نفسیاتی انقلاب نہیں لایا جاتا۔ ایک بہتر سماجی نظام تک پہنچنے کے لئے ایسا کرنا ناگزیر

---

[۱] تا [۲] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۱۸، امرتسر ۱۸۸۴ء، ص ۶۱

ہیں۔"[1]

ایک دوسری جگہ خواجہ غلام السیدین نے تمام تعلیمی کوششوں کا ماحصل طلبا کے اندر تخلیقی قوت کو ابھارنا بتایا ہے۔ ان کی رائے میں اس تخلیقی قوت کی بیداری اور اس کا متوازن ارتقار ہی اعلیٰ تعلیم کا مقصد ہے[2]۔ سرسید بھی یہی چاہتے تھے۔ مدرستہ العلوم کے قائم کرنے کا یہی مقصد تھا۔ سرکاری یونیورسٹیوں اور اسکولوں سے سرسید کی بے اطمینانی کا یہی سبب تھا کہ ان سے یہ مقاصد پورے ہوتے دکھائی نہیں دیتے تھے۔ ایک جگہ وہ فرماتے ہیں:

"درحقیقت ہندوستان میں اب تک ہائی ایجوکیشنل (کذا) کا وجود ہی نہیں ہے ہماری یونیورسٹیوں نے ہم کو اب تک صرف ہائی ایجوکیشنل (کذا) کے دروازے تک پہنچایا ہے۔ مگر اس کے اندر جانے کا رستہ بند کر رکھا ہے۔ انسان کی تعلیم کی عمدہ حالت ہونے کو یہ بات لازم ہے کہ وہ ہر فن میں کچھ کچھ جانتا ہو اور ایک میں کامل ہو۔ مگر ہندوستان کے کالج اور ہماری یونیورسٹیاں ہم کو کچھ کچھ سکھلاتی ہیں اور کسی ایک میں کامل نہیں کرتیں۔ ہم کو ہندوستان کے کالجوں سے خواہ وہ گورنمنٹ کے کالج ہوں یا پرائیویٹ، جو شکایت ہے وہ ہائی ایجوکیشنل (کذا) کے نہ ہونے کی ہے۔ پس اگر موجودہ ایجوکیشنل (کذا) تک بھی ہماری رسائی نہ ہو جس کا نام غلطی سے ہائی ایجوکیشنل (کذا) رکھا ہے تو میں نہیں خیال کر سکتا کہ ہماری تعلیم کس درجہ تک خراب حالت میں پہونچ جاوے گی۔"[3]

---

[1] Education, Culture and the Social Order p. 27

[2] ایضاً، ص ۲۹

[3] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۲۶، ص ۲۱۷

ٹکنیکل ایجوکیشن :

سرسید کے بعض مضامین اور تقریروں کو پڑھنے سے کچھ ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ ٹکنیکل ایجوکیشن کے خلاف تھے اور کالجوں اور یونیورسٹیوں میں اس کی تعلیم کو کچھ مفید نہیں سمجھتے تھے۔ اس لئے عام طور پر لوگ یہ سمجھنے لگے کہ سرسید فی الواقع ٹکنیکل ایجوکیشن کے خلاف تھے۔ لیکن مولانا حالی نے اس غلط فہمی کو دور کر دیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ دراصل وہ ٹکنیکل ایجوکیشن کے خلاف نہیں تھے، بلکہ ان کی نظر میں ہائی ایجوکیشن کی بڑی اہمیت تھی۔ اس لئے جس بات کو بھی انھوں نے ہائی ایجوکیشن میں مخل سمجھا اس کی ہمیشہ مخالفت کی۔ انھیں اندیشہ تھا کہ اگر کالجوں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں ٹکنیکل ایجوکیشن کو داخل کیا گیا تو اس کا اثر ہائی ایجوکیشن پر خراب پڑے گا۔[1] محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے خود سرسید نے کہا تھا :

> "ہم نہایت خوش ہیں کہ ملک میں ٹکنیکل ایجوکیشن کی ترقی کے لئے جو مناسب تجویزیں ہوں ان کو عمل میں لایا جاوے۔ بشرطیکہ ہماری لٹریری تعلیم میں کچھ خلل واقع نہ ہو اور ایسی کوئی تدبیر یا تبدیلی تعلیم میں نہ اختیار کی جاوے جو ہم کو برخلاف ہماری خواہشوں کے اور ہم کو مجبور کر کے اعلیٰ درجہ کی لٹریری تعلیم کی ترقی سے محروم کیا جاوے۔"[2]

حکومت کے بعض اقدامات سے یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی تھی کہ یونیورسٹیوں میں اعلیٰ تعلیم کے معیار کو گھٹانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ مثلاً مشرقی تعلیم کے سلسلے میں پنجاب یونیورسٹی اور اس کے

---

[1] حیات جاوید ، دوسرا حصہ ، ص ۱۰۶

[2] مجموعۂ لکچرز واسپیچز ، لکچر نمبر ۳۰ ، الہ آباد ۱۸۹۰ء ، ص ۳۰۶

بعد الہ آباد یونیورسٹی کو ورناکیولر یونیورسٹیوں میں تبدیل کرنے کا خیال حکومت نے ظاہر کیا تھا جس کی سرسید نے بڑی شدت سے مخالفت کی تھی[۱]۔ اس سلسلے میں وہ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"افسوس ہے کہ لوگوں میں یہ خیال پختہ ہوتا جاتا ہے اور دن بہ دن اس کو وسعت ہوتی جاتی ہے کہ الہ آباد یونیورسٹی ایک نقل پنجاب یونیورسٹی کی ہوگی۔ شاید اس کی صورت میں کچھ تبدیلی ہو مگر اس کی پالیسی وہی ہوگی جو پنجاب یونیورسٹی کی تھی۔ پس علوم مشرقی کی ترقی کا دھوکا دے کر انگلش ہائی ایجوکیشن کو گھٹانا اور جس طرح ایک تیلی اپنے کولھو کے بیل کی آنکھیں بند کر کے دن رات ایک ہی سرکل میں کولھو کے گرد پھرائے جاتا ہے اسی طرح ہندوستانی رعایا کی آنکھیں بند کر کے دن رات ایک ہی چکر میں ڈالے رکھنا بے شک ایک مہذب گورنمنٹ کا کام ہے[۲]....."

بدگمانی کی اس فضا میں جب الہ آباد یونیورسٹی میں ٹکنیکل ایجوکیشن کی ترقی کی تجویزیں آئیں اور خود حکومت کی طرف سے اس قسم کی ایک تجویز رائے عامہ کو ہموار کرنے کے لئے مشتہر کی گئی اور مفید مشورے طلب کئے گئے تو سرسید کو یہ شبہ ہوا کہ حکومت ہائی ایجوکیشن کو موقوف کرنے کی غرض سے ایسا کر رہی ہے۔ چنانچہ اسی پس منظر میں انھوں نے ٹکنیکل ایجوکیشن کے خلاف زور شور سے تحریک چلائی تا کہ حکومت کو معلوم ہو جائے کہ ہندوستانی یونیورسٹیوں میں ٹکنیکل ایجوکیشن کے حق میں نہیں ہیں[۳]۔

سرسید نے انتقال سے صرف سوا مہینے قبل اپنے ایک مضمون میں جو علی گڑھ گزٹ،

---

[۱] حیات جاوید، دوسرا حصہ، ص ۱۰۱ تا ۱۰۶

[۲] ایضاً، ص ۱۰۴

[۳] ایضاً، ص ۱۰۶

۱۹ فروری ۱۸۹۸ء میں، شائع ہوا تھا، کھل کر اپنی رائے کا اظہار کیا تھا کہ ملک کی حالت کے پیش نظر سردست ٹکنیکل ایجوکیشن کی چنداں ضرورت نہیں ہے، مگر ٹکنیکل ایجوکیشن کے خلاف ایک تجویز کی تائید میں ایک طویل تقریر کرتے ہوئے انھوں نے یہ واضح کر دیا تھا کہ اگر ٹکنیکل تعلیم کالجوں اور اسکولوں میں محض ادیشنل طور پر جاری کی جائے اور ہماری اعلیٰ درجہ کی لٹریری تعلیم کو اس سے کچھ صدمہ نہ پہنچے تو ہم کو اس میں کچھ عذر نہیں ہو سکتا۔[۱]

صرف اتنی ہی بات نہ تھی جیسا کہ اوپر کے اقتباسات سے اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید ٹکنیکل ایجوکیشن کے خلاف اس لئے تھے کہ ہائی ایجوکیشن کی ترقی میں اسے مخل سمجھتے تھے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس مسئلہ پر بڑی سنجیدگی سے غور کیا تھا اور اس کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لینے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ ٹکنیکل ایجوکیشن ہندوستان کے موجودہ حالات میں مناسب نہیں ہے۔ ہندوستان صنعتی اعتبار سے بہت پس ماندہ تھا۔ یورپ کے ملکوں میں صنعتی انقلاب آچکا تھا، لیکن ہندوستان میں اس کے اثرات اب تک معدوم تھے۔ غیر ملکی حکمرانوں کو یہاں کارخانے کھولنے سے دلچسپی نہ تھی بلکہ انھیں اپنے ملک کے کارخانوں کی مصنوعات کے لئے ہندوستان کو ایک بڑی منڈی بنا کر رکھنا تھا۔ اس لحاظ سے سرسید کی یہ رائے صحیح معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے ملک میں ابھی اس کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر ٹکنیکل ایجوکیشن تمام کالجوں اور یونیورسٹیوں میں عام طور سے شروع ہو جاتی تو فارغ التحصیل طلبا کی کھپت کا زبردست مسئلہ کھڑا ہو جاتا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید تعلیمی مسائل میں کتنی اچھی سوجھ بوجھ رکھتے تھے اور حالات کا کتنا صحیح تجزیہ کرتے تھے اور وقت کے تقاضوں کا کس قدر خیال رکھتے تھے۔ ہندوستان کی غربت و افلاس کو دیکھتے ہوئے اور اس کی تعلیمی اور اقتصادی پس ماندگی کے خیال سے انھوں نے ٹکنیکل ایجوکیشن کے خلاف آواز اٹھائی اور بتایا

---

[۱] حیات جاوید، دوسرا حصہ، ص ۱۰۶

کہ اس کی ضرورت اس ملک کو ہوتی ہے جہاں بہت زیادہ کارخانے قائم کئے جا چکے ہوں۔ ایک تجویز کی مخالفت میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا کہ

"ٹکنیکل تعلیم کی خواہش اس ملک میں ہوتی ہے جہاں پرائیوٹ ہر قسم کے کارخانوں کی کثرت ہو اور ان کے لئے ٹکنیکل تعلیم پائے ہوئے لوگوں کی ضرورت ہو۔ کارخانوں کے قائم ہونے کو سرمایہ کی ضرورت ہے جو ہندوستان میں نہیں ہے۔ پس ٹکنیکل تعلیم پائے ہوئے لوگوں کی کھپت ہندوستان میں نہیں ہو سکتی اور اس لئے اس کی خواہش ملک کو نہیں ہے[1]۔"

ٹکنیکل تعلیم کی مخالفت کی ایک وجہ اور بھی معلوم ہوتی ہے۔ سرسید کے خیال میں ٹکنیکل تعلیم ایک عملی تعلیم ہے۔ اس کا انتظام تعلیمی مدرسوں کے بجائے کارخانوں میں ہونا چاہئے۔ جہاں طلبا کو مشینوں کے چلانے اور اس کا تجربہ حاصل کرنے کے مواقع فراہم ہوں۔ ان کی رائے میں "عملی تعلیم درحقیقت اصلی ٹکنیکل تعلیم ہے اور نِری اصولی تعلیم بے فایدہ اور عمر کا ضائع ہونا ہے[2]۔"

ان تمام باتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید دراصل ٹکنیکل ایجوکیشن کے خلاف نہیں تھے بلکہ ملک کی ترقی کے لئے اسے ضروری سمجھتے تھے۔ مگر حکومت کا طریقۂ کار انھیں پسند نہیں تھا اور دوسرے یہ کہ قبل از وقت اسے لانے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ موجودہ دور کے ماہرین تعلیم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ قوم کی تعمیر و ترقی میں ایک آئیڈل یونیورسٹی کی بڑی اہمیت ہے جہاں طلبا کی تخلیقی اور تعمیری قوتوں کی ترقی کے مواقع بہم پہنچائے جاتے ہیں۔ مثلاً خواجہ غلام السیدین جو موجودہ عہد کے ماہرین تعلیم میں ایک ممتاز درجہ رکھتے ہیں، کہتے ہیں:

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۴۰، الہ آباد ۱۸۹۰ء، ص ۳۰۱

[2] ایضاً ، ص ۲ — ۳۰۱

"قومی زندگی میں اس (یونیورسٹی) کا بہت اہم مقام ہے جہاں زندگی کے بدلتے
ہوئے حالات اور مسائل کے لئے معیار اور قدریں متعین کرنے والی تخلیقی قوتوں
کا آزادانہ ارتقا رعمل میں آتا ہے[1]۔"

ایک دوسری جگہ وہ کہتے ہیں:

"میں اس کے حق میں ہوں کہ سب سے اہم چیز جو ایک یونیورسٹی کے لئے ہے
وہ اس کی آزادانہ فضا ہے۔ ایک ایسی اسپرٹ جو ذہن و دماغ میں تیزی لاسکے، جو
طلبا کو انسانی اقدار کی پسندیدگی کی طرف مائل کرسکے، بے لاگ سچائی کی تلاش پر
راغب کرسکے، اور جو نوجوان مردوں اور عورتوں کی وسیع النظری اور ان کے
گوناگوں مقاصد کی تربیت کرسکے[2]۔"

آج کل بھی بعض حلقوں کی طرف سے یونیورسٹیوں کے نظام پر یہ اعتراضات اٹھائے جاتے ہیں کہ یہاں طلبا کو فنی تعلیم نہیں دی جاتی۔ سماجی مسائل مثلاً بے روزگاری، بیکاری وغیرہ دور کرنے میں ان سے کوئی مدد نہیں ملتی۔ بہت سے بیکار اور غیر اہم مضامین پڑھائے جاتے ہیں جن سے طلبا کو ان کی روزانہ کی زندگی میں خصوصاً معاش کے مسئلے میں کوئی رہنمائی نہیں ملتی۔ بعض حلقوں کی طرف سے ایسے اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں کہ ملک کی معاشی اور صنعتی ترقی میں ہماری یونیورسٹیاں بالکل حصہ نہیں لیتیں۔ ان کے خیال میں سائنس اور آرٹ کے مضامین کے بجائے اگر یہ یونیورسٹیاں طلبا کی تکنیکی اور صنعتی تربیت کرتیں تو بہتر ہوتا۔ یہ لوگ یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ ایک حقیقی یونیورسٹی اور ایک انسٹی ٹیوٹ آف ٹکنالوجی میں فرق ہوتا ہے[3]۔ یہ اور اسی قسم

---

[1] Education, Culture and the Social Order p. 164

[2] ایضاً، ص ۱۶۲

[3] ایضاً، ص ۱۶۲ تا ۱۶۴

کے بہت سے دوسرے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے سیدین کہتے ہیں :

"یہ تو صحیح ہے کہ یونیورسٹیوں سے حکومت کی نوکریوں کے لئے رنگروٹ ملتے رہیں گے۔ لیکن اگر اس کے نصاب اور تعلیمی طریقوں کی آزادی میں کوئی مداخلت کی گئی، امتحانی مقابلوں یا حکومت کی نوکریوں کے خیال سے یا کسی تکنیکی ضرورت کے تحت کوئی تبدیلی لائی گئی تو یہ آزادیٔ رائے، تحقیق اور تہذیبی ارتقار کے لئے خودکشی کے مترادف ہوگا، جس کا تعلق ایک حقیقی یونیورسٹی سے ہے۔ جب طلباء علم دوستی اور انسانی مسائل کی تحقیق و تدوین کے بجائے مخصوص قسم کے امتحانوں کے پاس کرنے سے دلچسپی لینے لگیں تو پھر ایک یونیورسٹی کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے[1]۔"

سرسید نے ایک صدی پہلے جن خیالات کا اظہار کیا تھا اور اعلیٰ تعلیم کے بارے میں جو کچھ کہا تھا وہ اس سے کچھ مختلف نہیں ہے جو آج کہا جا رہا ہے۔ اس سے ان کی دوراندیشی، ان کی شخصیت کی عظمت اور سماجی مسائل میں ان کے درک کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہ ٹکنیکل ایجوکیشن کو یونیورسٹیوں کے نصاب میں داخل کرنے کے اس لئے خلاف تھے کہ اس سے اعلیٰ لٹریری تعلیم کے معیار میں فرق آجائے گا۔ سیدین نے بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے کہ ٹکنیکل تعلیم کو یونیورسٹیوں میں داخل کرنے کی کوشش ان کی حقیقی کارکردگی میں ایک بیجا مداخلت ہوگی اور ایسا کرنا خود حقیقی تعلیم کے حق میں بھی مضر ثابت ہوگا۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :

"پس ایسی کوئی بھی کوشش جس میں لٹریری تعلیم کو عملی اور ٹکنیکل ایجوکیشن کے پیش نظر محدود رکھا گیا ہو، نہ صرف یہ کہ یہ یونیورسٹی کی حقیقی کارکردگی میں ایک غیرضروری مداخلت ہوگی بلکہ تکنیکی مہارت اور ترقی کے لئے بھی نقصان دہ ہوگی.... ٹکنیکل ایجوکیشن کے حق میں بھی یہ بات انتہائی اہم ہے کہ مختلف مضامین کی لٹریری تعلیم یونیورسٹیوں

---

[1] Education, Culture and the Social Order p. 164

میں اعلیٰ معیار پر دی جائے۔ اور لٹریری تعلیم کے لئے ایسے اساتذہ مقرر ہوں جو نہ تو کسی مخصوص صنعتوں اور اس میں بننے والی مصنوعات اور دیگر چیزوں سے دلچسپی رکھتے ہوں اور نہ ہی اس سے ان کا کوئی تعلق ہو، جس میں جدید آلات حرب اور شیطانی اور بے رحمانہ ہتھیار تیار کئے جاتے ہوں۔ بلکہ اس میں صرف ایسے اساتذہ ہوں جن کو مجرد علم سے محبت ہو۔"[1]

تعلیم نسواں :

تعلیم نسواں کے بارے میں بھی سرسید پر الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ اس کے خلاف تھے۔ لوگوں نے دیکھا کہ سرسید کی ساری کوششیں لڑکوں کی تعلیم کے لئے ہیں، لڑکیوں کی تعلیم پر انھوں نے مطلق دھیان نہیں دیا، اس لئے انھوں نے سرسید کو تعلیم نسواں کا مخالف سمجھ لیا۔ لیکن اکثر موقعوں پر اپنی تقریروں اور مضمونوں میں خود انھوں نے اس کی تردید کی ہے، مگر یہ واقعہ ہے کہ سرسید تعلیم نسواں کی طرف خاطر خواہ توجہ نہ کرسکے اس کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا حالی نے لکھا ہے کہ ایک تو یہ کہ سرسید کو اپنی مسلسل مصروفیات کی وجہ سے اخیر دم تک گھریلو زندگی سے علحدہ رہنا پڑا۔ اس لئے جو ہمدردی ان کے دل میں پیدا ہوسکتی تھی وہ نہ ہوسکی۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ سرسید جس اعلیٰ خاندان اور طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اس کی حالت دوسرے مسلمان خاندانوں کی بہ نسبت بہتر تھی۔ ان خاندانوں کی عورتوں کے اخلاق وعادات، لیاقت وسنجیدگی بہت اعلیٰ درجہ کی تھی۔ اس لئے عام مسلمان عورتوں کو انھوں نے شرفاء کے گھرانوں کی عورتوں پر قیاس کیا۔ تیسرا سبب یہ تھا کہ خود سرسید کو عورتوں کی تعلیم کی راہ کی دقتوں اور دشواریوں کا بخوبی اندازہ ہوگیا تھا۔ ان کے نزدیک ابھی وہ

---

[1] ایجوکیشن، کلچر اینڈ دی سوشل آرڈر صفحہ ۱۶۶-۱۶۷

وقت بہت دور تھا کہ مسلمان شرفا کی لڑکیوں کی تعلیم کا ایک معقول اور قابل اطمینان انتظام ہو سکے۔ انھیں اسباب کے پیش نظر سرسید تعلیم نسواں کی طرف خاطر خواہ توجہ نہ کر سکے[1]۔

دراصل سرسید باوجود مغربی علوم کے مبلغ ہونے کے مشرقی تہذیب کے بڑے دلدادہ تھے کیونکہ ان کا خمیر مشرقی تہذیب کے عناصر سے تیار ہوا تھا۔ مغربی تہذیب کے طفیل عورتوں کی بے جا آزادی، بے راہ روی، بے باکی اور بے حجابی کو وہ پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے تھے، اسی لئے وہ ہندوستان میں عورتوں کی تعلیم کے سلسلے میں بہت محتاط تھے۔ مشرقی تہذیب کی روایات، اسلام میں پردے کی تاکید، مسلمانوں کے تہذیبی مزاج وغیرہ کا انھیں لحاظ کرنا پڑا۔ اس لئے انھوں نے لڑکیوں کو نہ تو عام اسکولوں میں بھیجنے کا مشورہ دیا اور نہ عام اسکولوں کے انداز پر ان کے لئے اسکول قائم کرنے کی کوئی تحریک چلائی۔ اور نہ وہ سارے مضامین ان کے لئے ضروری قرار دئے جو لڑکوں کو پڑھائے جاتے ہیں۔ لندن کے قیام کے دوران انھوں نے اپنے دوستوں کے ساتھ لڑکیوں کے چند اچھے اسکول دیکھے تھے، جن میں وہاں کے اشراف کی لڑکیاں زیر تعلیم تھیں۔ ان اسکولوں کا نظم اور کارکردگی دیکھ کر وہ بہت متاثر ہوئے اور کہا کہ ہندوستان میں ابھی ایسے اسکولوں کے بننے میں صدیاں درکار ہیں[2]۔ بہرحال، سرسید نے انھیں اسباب کی بنا پر لڑکیوں کی تعلیم کے لیے کوئی نئی تجویز پیش نہیں کی۔ وقتی طور پر انھوں نے قدیم طریقۂ تعلیم ہی پر زور دیا۔ اس کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں ہمیشہ یہ سوال رہا کہ لڑکیوں کا نظامِ تعلیم کیسا ہونا چاہیے؟ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، علی گڑھ میں ایک مرتبہ تعلیم نسواں پر تقریر کرتے ہوئے کہا کہ یہ بات بالکل غلط ہے کہ میں تعلیم نسواں کا مخالف ہوں۔ مجھ کو جہاں تک کلام ہے صرف تین امر میں ہے۔ ایک یہ کہ لڑکیوں کی تعلیم کے لئے کیا طریقہ اختیار

---

[1] حیات جاوید، دوسرا حصہ، ص ۱۴ــ۳۱۳

[2] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۲۹، لاہور، ص ۲۴۷

کیا جائے؟ دوسرے یہ کہ انھیں کن علوم کی تعلیم دینا چاہیئے؟ اور تیسرے یہ کہ ان کی تعلیم کا سب سے آسان طریقہ کیا ہو؟[1] اس تقریر سے ان کی ذہنی خلش کا آسانی سے اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ لڑکیوں کو کن علوم کی تعلیم دی جائے؟ اس سلسلے میں وہ مغربی نصاب تعلیم کے بالکل حامی نہیں ہیں، بلکہ ان کی رائے میں ایسا سوچنا صرف خیالی باتیں ہیں۔ اس پر کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے دیکھنا یہ ہے کہ لڑکیوں کے لئے اس وقت علوم کون سے مناسب ہیں اور ان کی ضرورتیں کیا ہیں اور اس وقت اسی پر محدود رہنا چاہیئے۔ پھر جب ضرورت ہوگی تو اس میں تبدیلی ہوجائے گی۔[2]

آخر کار وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ لڑکیوں کی تعلیم کا جو طریقہ ہمارے بزرگوں نے رائج کیا تھا وہ آج بھی ان کے حالات کے مطابق درست ہے اور اس میں قطعی تبدیلی کی ضرورت نہیں تاوقتیکہ حالات خود ہی بدل جائیں، اور حالات بدلنے کے لئے مردوں کی تعلیم کی کوشش ہی پر اکتفا کرنا چاہیئے۔ اسی لکچر میں آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ مردوں (لڑکوں) کی تعلیم زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اگر مردوں کے اخلاق درست ہوجائیں گے اور تمام علم وفضل ان کے پاس جمع ہوجائیں گے تو عورتوں کی حالت میں ضرور انقلاب آجائے گا اور عورتیں ان علوم و فنون سے محروم نہیں رہ سکتیں جو ان کے مردوں کے پاس ہیں۔ پھر تاریخ کا حوالہ دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ جس قوم کے مرد لائق ہوجاتے ہیں، عورتیں بھی لائق ہوجاتی ہیں اور مرد لائق نہ ہوں تو عورتیں بھی لائق نہیں ہوسکتیں۔ "یہی سبب ہے کہ ہم عورتوں کی تعلیم کا خیال نہیں کرتے ہیں۔ اور اسی کوشش کو لڑکیوں کی تعلیم کا بھی ذریعہ سمجھتے ہیں۔"[3]

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۴۲، علی گڑھ ۱۸۹۱ء، ص ۳۱۵

[2] ایضاً

[3] ایضاً، ص ۳۱۵—۱۶

لڑکیوں کی تعلیم کے سلسلے میں ان کی فکر اور دلسوزی کا اندازہ ان کی بہت سی تحریروں اور تقریروں سے ہوتا ہے۔ انگلستان جاتے ہوئے جہاز پر ایک انگریز خاتون مس کارپنٹر سے ان کی ملاقات ہوئی۔ مس کارپنٹر ہندوستانی عورتوں کی جہالت کا حال سن کر ہندوستان اس غرض سے آئی تھیں کہ ان میں تعلیم کی اشاعت کریں۔ سرسید نے ان کی کوششوں کے متعلق اپنی رائے لکھ کر دی جس میں ان کی نیک نیتی، بلند نظری، عالی ہمتی اور عمدہ اخلاق کی بے حد تعریف کی گئی ہے اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں: "بہرحال میں خدا سے چاہتا ہوں کہ مس کارپنٹر صاحبہ کی کوششیں کامیاب ہوں اور ہندوستان میں کیا مرد اور کیا عورت، سچائی اور علم کی روشنی سے، جو دونوں اصل میں ایک ہیں، روشن ضمیری حاصل کریں[1]۔"

سرسید عورتوں کے لئے قدیم تعلیم ہی کو زیادہ مناسب سمجھتے تھے۔ اور جب تک قوم میں تعلیم عام نہ ہو جائے ان کی رائے میں لڑکیوں کے لئے ضروری مسائل اور مذہبی تعلیم کافی تھی۔ ایک موقع پر ہندوستان اور مغربی ممالک کے حالات کا مقابلہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ عورتوں کی تعلیم حالات کے مطابق ہونی چاہئے۔ اس معاملے میں دوسروں کی نقالی کرنا اور حقائق سے آنکھیں بند کر کے صرف جذبات کی تسکین کا سامان مہیا کرنا، بے جا وقت گذاری ہی نہیں بلکہ مضر ثابت ہو سکتا ہے۔ لڑکیوں کے قدیم طرز تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> "ان کو وہ چیزیں جو عورتوں کے لیے ضروری ہیں پڑھائی جاتی تھیں اور خاندان کا طریقہ اور سلیقہ سکھایا جاتا تھا۔ ان کی تعلیم میں وہ علوم داخل نہ تھے جن کو اس زمانہ میں یوروپ کی تقلید سے لڑکیوں کی تعلیم میں لوگ داخل کرنا چاہتے ہیں۔ یوروپ و امریکہ کی حالت معاشرت کے خیال سے شاید وہ علوم لڑکیوں کو سکھانے ضروری ہوں، کیونکہ ممکن ہے وہاں عورتیں پوسٹ ماسٹرز اور ٹیلی گراف

---

[1] حیات جاوید، دوسرا حصہ، ص ۳۱۵

ماسٹرز یا پارلیمنٹ کی ممبر ہوسکیں۔ لیکن ہندوستان میں نہ وہ زمانہ ہے نہ سیکڑوں
برس بعد بھی آنے والا ہے۔ پس جو علوم کہ اس زمانہ میں عورتوں کے لئے مفید
تھے وہی اس زمانہ میں بھی مفید ہیں اور وہ علوم صرف دینیات اور اخلاق کے
لئے تھے ..... یہی عمدہ طریقہ تعلیم کا تھا جس سے لڑکیوں کے دل میں نیکی اور خدا
ترسی، رحم و محبت اور اخلاق پیدا ہوتا تھا اور یہی تعلیم ان کے دین اور دنیا
دونوں کی بھلائی کے لئے کافی تھی اور اب بھی یہی تعلیم کافی ہے۔ میں نہیں سمجھتا
کہ عورتوں کو افریقہ اور امریکہ کا جغرافیہ سکھانے اور الجبرا اور ٹرگنامٹری کے قواعد
بتانے اور احمد شاہ اور محمد شاہ اور مرہٹوں اور روہیلوں کی لڑائیوں کے قصے
پڑھانے سے کیا نتیجہ ہے[1]۔"

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ سرسید عورتوں کی تعلیم کے خلاف نہیں تھے، البتہ انھیں عورتوں کے لئے جدید تعلیم کی افادیت میں شک تھا۔ اس سلسلے میں وہ اپنا ایک خاص نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ ہوسکتا ہے ان کے اس نقطۂ نظر سے بہت سے لوگوں کو اتفاق نہ ہو، لیکن آج بھی ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو اسی طرز خیال کے حامی ہیں۔ کیونکہ وہ عورت کا اصل مقام گھر کی چہار دیواری کے اندر ہی سمجھتے ہیں۔ وہ عورت کو چراغ خانہ ہی بننا دیکھنا چاہتے ہیں، شمع انجمن نہیں۔ ان کے خیال میں عورتوں کے کاندھوں پر انسانیت کو سنوارنے کی ایک بھاری ذمہ داری ہے۔ گھر سے باہر قدم رکھ کر عورت سب کچھ بن سکتی ہے۔ مردوں کے دوش بدوش ترقی بھی کرسکتی ہے، لیکن اس اہم ذمہ داری کو پورا کرنے کے قابل نہیں رہ سکتی کیونکہ اسے اپنی بہترین خصوصیات، یعنی رحم، اخلاص اور محبت کو ترک کرنا پڑے گا۔

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۲۹، لاہور، ص ۳۰-۲۲۹

اخلاقی و مذہبی تعلیم:

سرسید ہندوستان میں انگریزی زبان اور مغربی علوم کو پھیلانا چاہتے تھے۔ کیونکہ ان کے خیال میں قوم کو پستی سے نکالنے کی یہی ایک صورت تھی۔ لیکن انھوں نے مشرقی اقدار و علوم کو بھی زندہ اور باقی رکھنے کی انتھک کوشش کی۔ ان کے مزاج میں رواداری تھی اور ان کا ذہن تعصب سے پاک تھا؛ جس کا ثبوت ان کی اکثر تحریروں اور تقریروں سے ملتا ہے۔ وہ تمام مذاہب کی قدر کرتے تھے، اور چاہتے تھے کہ تمام لوگ اپنے اپنے مذہب کی پیروی کرتے ہوئے ترقی کی منزلیں طے کریں۔ مغربی علوم و افکار کی اشاعت سے سرسید ہمیشہ یہ کھٹک محسوس کرتے رہے کہ کہیں یہ سیلاب مشرقی تہذیب کی قدروں کو بہا نہ لے جائے۔ اس لئے سرسید نے محمڈن کالج میں مذہبی تعلیم کا خاص طور پر انتظام کیا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ غلط قسم کے عقائد اور اوہام کے خلاف آواز بھی اٹھائی۔ اس سلسلے میں انھیں بڑی مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ لوگ انھیں طنزاً کرسٹان کہتے تھے۔ انھیں 'نیچری' کا لقب دیا گیا۔ جب وہ انگلستان جانے لگے تو لوگوں نے کہنا شروع کیا کہ یہ بجائے مکّہ کے لندن جا رہے ہیں جہاں سے پکّے کرسٹان بن کر لوٹیں گے۔

شروع میں سرسید نے حکومت کے اس رویہ کی تعریف کی تھی کہ مذہبی تعلیم کو سرکاری مدارس سے علیحدہ رکھا گیا ہے۔ ان کے خیال میں ہندوستان جیسے ملک میں جہاں مختلف مذاہب کے ماننے والے رہتے ہوں۔ یہ بات بہت مناسب تھی لیکن جب محمڈن کالج قائم ہوا تو طلبا کی مذہبی تعلیم کی ضرورت کو انھوں نے بڑی شدت سے محسوس کیا۔ ان کی مذہبی رواداری کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کے دو بڑے مذہبی فرقے، شیعہ اور سنّی کی تعلیم کے لئے الگ الگ انتظامات کئے گئے اور الگ الگ مذہبی کمیٹیاں مقرر کی گئیں۔

مغربی تہذیب کی خرابیوں اور اس کے خطرات سے وہ پوری طرح آگاہ تھے۔

چنانچہ اکثر موقعوں پر انھوں نے طلباء کو ان سے ہوشیار رہنے کی تاکید کی ہے۔ انھوں نے مشورہ دیا کہ تم چاہے جو کچھ بھی ہو جاؤ مگر اپنی قوم سے تمھارا تعلق ہرگز نہ ٹوٹنے پائے۔ اسلام سے تعلق کمزور نہ ہونے پائے اور اللہ سے تعلق بھی نہ کمزور رہو۔ سرسید نے انھیں پنجگانہ نماز ادا کرنے کی خصوصی تاکید فرمائی اور کہا کہ ہر فوج کا کوئی نہ کوئی نشان ہوتا ہے: "کسی کے ہاتھ پر، کسی کی بانہہ پر، کسی کے کندھے پر۔ ہماری رجمنٹ یا خدائی پلٹن کا نشان ہمارے ماتھے پر ہے۔ جبکہ وہ خدا کی عظمت کے آگے زمین پر لگا ہوا ہو۔۔۔ غرضکہ ہر حالت میں اور ہر صورت میں اپنی پلٹن کے اوس نشان کو جو ایک بہت بڑا نشان ہے کسی نہ کسی طرح پر لئے رہو۔ اگر چھوڑ دو گے تو پلٹن سے الگ ہو جاؤ گے[1]۔" وہ اپنے ایک خط میں نواب عماد الملک کو لکھتے ہیں:

"اسی کے ساتھ یہ تدبیر چاہتا ہوں کہ علوم عربیہ اور درس کتب مذہبی جو معدوم ہوتا جاتا ہے کسی طرح قائم رہے۔ اگر عربی، فارسی ہم میں سے معدوم ہو جائے تو اسی کے ساتھ ہماری قومیت بھی معدوم ہو جائے گی[2]۔"

یہ سرسید کا صرف قول ہی نہ تھا بلکہ اس پر انھوں نے عمل بھی کیا۔ انھوں نے مدرسۃ العلوم میں مشرقی علوم اور دینی تعلیم کا ابتدا ہی سے انتظام کیا تھا اور اس کی تعلیم لازمی تھی۔ لیکن دینیات کے نصاب میں جو کتابیں پڑھائی جاتی تھیں، ان کی طرف سے سرسید کو یہ اطمینان نہ تھا کہ وہ سیلاب کو روک سکتی ہیں جن کے دروازے مغربی علوم و نظریات نے کھول دئے تھے۔ مذکورہ بالا خط میں آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ

"دینیات کی تعلیم کا سوال نہایت مشکل ہے۔ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ موجودہ

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۱۲، لاہور ۱۸۸۸ء، ص ۳۰۸

[2] مکتوبات سرسید (مرتبہ: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی)، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء ص ۳۹۵ - ۳۳۸

کتب سنی و شیعہ اس قابل نہیں ہیں کہ بعد تعلیم علوم جدیدہ کسی مسلمان کا اعتقاد قلبی مذہب اسلام پر رہے۔ صرف معتزلیوں کے اصول مذہب اور کتابیں کسی قدر عمدہ ہوتی ہیں، مگر موجود نہیں ہیں۔[1]"

سرسید اس صورت حال کو انتہائی خطرناک سمجھتے تھے اور اسی لئے اکثر موقعوں پر انہوں نے مشورہ دیا کہ وہ مشرقی تہذیب کی عمدہ باتوں کو اختیار کریں اور اعلیٰ اخلاق اور صفات سے اپنے کردار کو آراستہ کریں۔ طالب علمانِ پنجاب کے ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے کہا کہ " مجھے نہایت افسوس اور رنج ہوتا ہے جب میں دیکھتا ہوں کہ ہماری قوم کے بعض لڑکے جو انگریزی تعلیم حاصل کرتے ہیں وہ بزرگوں کا اور والدین کا ادب کرنا چھوڑ دیتے ہیں۔ وہ مغربی تہذیب کی خوبیوں پر تو غور نہیں کرتے مگر جو عیب ہیں ان کو اختیار کر لیتے ہیں۔[2]" طلبا کو عمدہ اخلاق اور بزرگوں کے ادب کی تاکید کرتے ہوئے آخر میں وہ فرماتے ہیں: "میں ایڈریس کا شکریہ ادا کر کے اخیر کو دو نصیحتیں کرتا ہوں، اپنے بزرگوں کا ادب اور اپنے خدا کا تمغہ (نماز) جہاں تک ہو سکے نہ چھوڑو۔[3]"

خاتمۂ سخن:

سرسید کو موجودہ اصطلاحی معنوں میں ماہر تعلیم نہیں کہا جا سکتا کیونکہ انہوں نے سائنٹفک طریقے پر کسی مربوط تعلیمی نظام کا خاکہ پیش نہیں کیا۔ درا صل وہ صرف مصلح تعلیم تھے۔ تعلیم کو ان کی تمام جدوجہد اور اصلاحات کا وسیلہ سمجھنا چاہیئے۔ لیکن تعلیمی مسائل میں بھی ان کے

۱؎ مکتوبات سرسید، ص ۳۳۹

۲؎ مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۲۱، لاہور ۱۸۸۸ء ص ۳۰۹

۳؎ ایضاً، ص ۳۱۳ــــ۳۱۴

مشوروں کو نظر انداز کرنا آسان نہیں ہے۔ وہ تعلیم کو ہر طبقے تک پھیلانا چاہتے تھے اس کی خاطر انھوں نے اپنا پریس قائم کیا، رسائل اور اخبارات جاری کیے، سوسائٹیاں اور انجمنیں بنائیں کتابوں کے ترجمے کرائے اور کمیاب کتابوں کو تلاش کر کے چھاپا۔ مقصد یہ تھا کہ ملک میں تعلیم کی ایک عام فضا تیار ہو جائے تاکہ بعد کے مراحل آسان ہوتے چلے جائیں۔ سرسید کی نظر میں اعلیٰ تعلیم اور عوامی تعلیم دونوں کی بڑی اہمیت تھی۔ چودھری عبدالغفور نے جو خود ماہر تعلیم ہیں، سرسید کے ایک لکچر کی روشنی میں ان کے تعلیمی خیالات اور نظریات کا عمدگی سے جائزہ لیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ وہ کسانوں کے حالات سے بھی باخبر تھے۔ اس لکچر میں کاشتکاری کے فن سکھانے کے لئے مخصوص مدارس کی ضرورت، روزانہ کی زندگی میں کام آنے والی ابتدائی اور ان کے امدادی پیشوں سے متعلق ضروری معلومات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ عوام کے نچلے طبقے کے لئے آسان لٹریچر اور کتابیں، ارزاں اور مفید اخبارات مہیا کرنے پر زور دیا گیا ہے، تعلیم بالغاں کی طرف بھی اشارے ملتے ہیں۔ اس میں مزدوروں اور کارخانوں، صنعت و حرفت اور کانوں سے متعلق مشورے دیے گئے ہیں۔ شہروں کے نقشے اور خاکے بنائے گئے ہیں اور ان کی صفائی کی اہمیت بتائی گئی ہے[1]۔ غرض ان کا ذہن زندگی کے تمام گوشوں تک پہنچتا ہے۔

سرسید کی شخصیت کی عظمت اور بلندیوں کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ انتہائی مشکل اور مایوس کن حالات میں جس اعتماد اور یقین کے ساتھ انھوں نے کام کیا اس کی مثال کم از کم مسلمانوں میں نہیں مل سکتی۔ محدود کامیابیوں اور ناکامیوں سے قطع نظر ان کے کام کی اہمیت اُن کے طریقۂ کار میں ڈھونڈھنا چاہئے۔ جو اصول اور طریقے انھوں نے اپنائے تھے۔ تعلیم کے میدان میں وہ ہمیشہ مشعلِ راہ کا کام دے سکتے ہیں اور آج بھی ہم ان کی رہنمائی سے

---

[1] علی گڑھ تحریک، مرتبہ نسیم قریشی، "سرسید کی تعلیمی تحریک" از چودھری عبدالغفور ص ۳۱۳ ـ ۳۱۲

فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ وہ ایک عملی انسان تھے اور یہی خیال وہ ملک اور قوم کے نوجوانوں میں پیدا کرنا چاہتے تھے۔ طالب علمانِ پنجاب کی طرف سے انھیں جو ایڈریس دیا گیا تھا اس کا جواب دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ

"زبانی باتیں کرنا اور زبانی باتیں بنانا میری رائے میں شیخ چلی کے خیالات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ دل خوشی سے اسپیچیں ہوتی ہیں کہ شاید کچھ تحریک پیدا کریں مگر بجز اس کے کہ ایک شاعرانہ بحث کی جاتی ہے اور کچھ نتیجہ نہیں ہوتا۔ ایک نے غزل پڑھی، دوسرے نے واہ واہ کی، تیسرے نے کچھ جلی کٹی کہی۔ ہر ایک نے اپنا دل خوش کر لیا۔ پھر کچھ نہیں.... جب متفرق ہوئے اور چلے گئے اور چڑیوں کی طرح اُڑ گئے پھر نہ وہ خیال ہے نہ وہ درد اور نہ وہ صدا۔ اس پر عمل تو درکنار۔"[1]

انھوں نے قوم کی اصلاح و ترقی کا ایک ہمہ گیر منصوبہ بنایا جس میں تعلیم کو مرکزیت حاصل تھی۔ وہ ایک ایسا تعلیمی نظام رائج کرنا چاہتے تھے جو جدید حالات کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ انھوں نے وہ کام کر دکھایا جو بڑی بڑی تنظیموں اور حکومتوں سے بھی پورا ہونا مشکل ہوتا۔ اسی لئے ایک ایرانی نے کہا تھا کہ واللہ معجزہ می نماید۔ آخر میں ایک اقتباس درج کرتا ہوں جس سے ان کے صحیح خیالات، ان کی وسعت نظر اور ان کی وطن دوستی کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے:

"یونیورسٹیوں کی مثال اور ہمارے کالج کے لڑکوں کی مثال آقا اور غلام کی سی ہے۔ ہم یونیورسٹیوں کے تابع ہیں، ان کے ہاتھ بکے ہوئے ہیں۔ جو ٹکڑا بڑا علم کا وہ دیتی ہے اسی کو کھا کر پیٹ بھر لیتے ہیں اور اسی پر قناعت کرتے

---

[1] مجموعۂ لکچرز و اسپیچز، لکچر ۱۲، لاہور ۱۸۸۸ء، ص ۱۳ – ۳۱۲

ہیں۔ اے دوستو، ہماری پوری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب کہ ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی، یونیورسٹیوں کی غلامی سے ہم کو آزادی ہوگی، ہم آپ اپنی تعلیم کے مالک ہوں گے اور بغیر یونیورسٹیوں کی غلامی کے ہم آپ اپنی قوم میں علوم پھیلائیں گے، فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ کا تاج سر پر۔ یونیورسٹی کی تعلیم ہم کو صرف خچر بناتی ہے۔ اے دوستو، میں خود بھی انھیں میں ہوں کیونکہ مجھ کو بھی ایک یونیورسٹی نے ایل ایل ڈی کی ڈگری دی ہے۔ ہم آدمی جبھی بنیں گے، جب ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی[۱]۔"

---

[۱] حیات جاوید، حصہ اول، چھٹا باب، ص ۲۵۴ — ۲۵۳

عالم خوندمیری

سر سیّد کا طرزِ فکر

کہتے ہیں کہ جب کسی نے سر سیّد سے اُن کے بچپن کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے جواب میں کہا

طفلی و دامانِ مادر خوش بہشتے بودہ است
چوں بہ پائے خود رواں گشتیم سرگرداں شدیم

واقعہ یہ ہے کہ اس جواب میں سر سیّد کی فکری زندگی کی پوری داستان موجود ہے۔ قدامت اور روایات کی تنگ بھری اور بے خلل فضا میں پروان چڑھنے والے سیّد احمد خاں کے بارے میں کون کہہ سکتا تھا کہ وہ بہت جلد ہندوستانی مسلمانوں میں "جدیدیت" اور "اصلاح" کے سب سے بڑے علم بردار بننے والے ہیں اور اگر حالی کے اس فیصلے کو تسلیم کر لیا جائے کہ سر سیّد کوئی ایسی اعلیٰ ذہنی صلاحیت کے حامل نہ تھے جس کی بنا پر انھیں جینیس کہا جا سکے، تو پھر سر سیّد کی زندگی ایک "معجزے" سے کچھ زیادہ ہی ہو جاتی ہے جس کے امکان کا انھوں نے اس شدت سے انکار کیا کہ خود معجزے کے لفظ کی عزت مشتبہ ہو گئی۔ کون یقین کر سکتا ہے کہ "تبئین الکلام" "الخطبات الاحمدیہ" اور "تفسیر القرآن وہو الہدیٰ والفرقان" کے مصنف ہی نے چند برسوں پہلے "قولِ متین در ابطالِ حرکتِ زمین" کا رسالہ بھی لکھا تھا اور وہی مفسّرِ قرآن جس کو آگے چل کر کفر کے فتووں سے نوازا جانے والا تھا "راہِ سنّت در ردّ بدعت" کا بھی مصنف تھا۔ راسخ العقیدہ بزرگ شاید اس سفر کو ذہنی ارتقاء کے بجائے "رجعت قہقری" کا نام دیں

لیکن وہی لوگ سرسید کے اس سفر کی عظمت کا احساس کر سکتے ہیں جو اس "مفروضے" کے قائل ہیں کہ انسانی فکر ــــــ اگر وہ واقعی فکر ہو ــــــ ایک خطِ مستقیم میں حرکت نہیں کرتی۔ بلکہ پیچ در پیچ راہوں سے گذرتی ہے اور ہمیشہ پہلے سے ایک معلوم شدہ اور متعینہ منزل کی جانب نہیں پہنچتی بلکہ کبھی کبھی نامعلوم اور خود مسافر کو اچنبھے میں ڈال دینے والی منزل کی جانب پہنچا دیتی ہے اور اس منزل کے تعیّن میں صرف فکر کی اندرونی منطق کام نہیں کرتی بلکہ فکر عالمِ خارج اور خود انسانی معاشرے سے چیلنج قبول کرتی اور ایسے چیلنج اور ان کے جوابات کی روشنی میں میں سمتِ منزل کو متعیّن کرتی ہے۔ اگر بیرونی دنیا اور معاشرہ جمود کی حالت میں ہو تو پھر منزلِ مقصود متعین ہوتی ہے اور "منزلِ مقصود" کی ترکیب بامعنی بھی ہوتی ہے۔ لیکن خطرات اور چیلنج سے بھرپور معاشرے کے پس منظر میں حرکت کرنے والی فکر کی کوئی پہلے سے متعیّن منزلِ مقصود نہیں ہوتی۔ اس لئے سچے مسافر کسی "منزلِ مقصود" کی جانب رواں نہیں ہوتے بلکہ نئی نئی منزلوں کو دریافت کرتے ہیں۔ کم سے کم زادِ راہ کے ساتھ سفر کرتے ہیں اور مسافروں کے ہجوم کو پسند نہیں کرتے بلکہ اپنے پیروں پر اکیلے چلتے ہوئے سرگردانی کو قبول کرتے ہیں۔ روایتوں کے دامن میں وہی سکون ملتا ہے جو ایک بچّہ اپنی ماں کی آغوش میں حاصل کرتا ہے۔ لیکن اِدھر روایتوں کے بوجھ کو سر سے ہٹایا اور اُدھر وحشت دامن گیر ہوئی۔ لیکن یہی وحشت تو ہے جو ایک "آزاد انسان" کی اصلی متاع ہے۔ وہی بالآخر آزاد ہوتا ہے جو اس وحشت کی قیمت سے واقف ہے۔ جس کسی نے اس وحشت کو "مکرِ ابلیس" جانا اور روایات کی پناہ ڈھونڈی وہ نئی منزلوں کی دریافت سے محروم رہا اور اگر روایات کی اس جنّت میں اُس نے سکون حاصل کر بھی لیا تو نہ صرف یہ کہ اس کا سفر ختم ہو جاتا ہے جو بذاتِ خود اتنی خطرناک بات نہیں لیکن وہ دوسرے نسبتاً کم ہمت ہم سفروں میں اس خوفِ وحشت کو اس حد تک عام کر دیتا ہے کہ انسانی فکر کا قافلہ کچھ دنوں تک رُک ہی جاتا ہے۔ سرسیّد نے جس لمحہ اپنے دامن سے روایات کے بوجھ کو جھٹکا، پھر اس کے بعد انھوں نے کبھی ان کے دامن

میں پناہ تلاش نہیں کی۔ وہ "حمد" میں اتنے محو ہوئے کہ انھیں "نعوذ" پڑھنے کی فرصت نہیں ملی۔

سرسید نے کیوں تقلیدی اور جامد مذہب سے توبہ کی اور کس لئے انھوں نے اپنے ہی تیشے سے اپنی راہ تلاش کرنے کی کوشش کی ؟ کیا یہ اُن دُور رس سیاسی تبدیلیوں کا صرف ایک ردّعمل تھا جو ۱۸۵۷ء کے بعد ظاہر ہوئیں۔ کیا وہ ان تبدیلیوں سے واقعی اتنے مرعوب ہو گئے تھے کہ انھیں اپنے ماضی کے ایک بیشتر حصے اور اس ماضی کی بیشتر روایات پر خرافات کا گمان ہونے لگا ؟ سادہ لفظوں میں میرا سوال یہ ہے کہ آیا سرسید کا دوسرا اہم دور جو "غدر" کے بعد شروع ہوتا ہے صرف ایک ردّعمل تھا یا یہ کہ ایک نئے اور طاقتور چیلنج کا جواب تھا۔ کیا انھوں نے اس چیلنج کی ہمہ گیر نوعیت اور اس کے بے پناہ اثرات کا فکری اندازہ کر لیا تھا یا یہ کہ صرف ایک سطحی خوف ان کی نئی فکر کا محرک بنا۔ اگر دوسری بات صحیح ہے تو پھر ہم ان کی فکر کو سچّی اور معتبر فکر کا نام نہیں دے سکتے۔ وہ فکر نہیں بلکہ "برائے نام" فکر تھی۔ اور اگر پہلی صورت صحیح ہے تو سرسید ہندوستانی مسلمانوں کی ایک نئی منزل بن جاتے ہیں۔ جہاں سے کئی راستے نکلتے ہیں اور اُن کا جواب نئے نئے سوالات کو جنم دیتا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ غالباً سید احمد خاں دورِ جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں جنھوں نے آنے والے زمانے کے مزاج کی ایک جھلک دیکھ لی۔ لیکن اُن کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لئے سعی کی ــ اقبال کے بیان کے دوسرے جزو سے میں بالکل متفق ہوں، لیکن پہلے جزو کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ سرسید نے آنے والے زمانے کی صرف ایک جھلک نہیں دیکھی تھی بلکہ اُن کے دُور رس اور دقیقہ شناس ذہن نے اس مزاج کے بے پناہ امکانات کا پورا پورا اندازہ کر لیا تھا۔ لّل کے بعض اہم مضامین اُن کی تصنیف "خطباتِ احمدیہ" اور اُن کی اہم ترین تصنیف "تفسیر القرآن" اسی آنے والے زمانے کے ایجابی چیلنج کے جوابات

ہیں۔۔۔ یہ جواب مکمل نہیں ہیں اور نہ اس چیلنج کے لئے کافی ہیں۔ لیکن انیسویں صدی یا یوں کہیے کہ نئے زمانے کے چیلنج انتہائی سنجیدہ اور متین جواب ہیں۔ ان میں یقیناً اعتذار کا پہلو کہیں کہیں نمایاں ہو جاتا ہے لیکن یہ اعتذار مرعوبیت کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک "طرزِ فکر" یا Mode of Thought ہے اور صرف سرسید کے نقاد ہی یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ نرا اعتذار ہے۔ جس دور میں سرسید نے یہ دلائل پیش کئے وہ اعتذاری نہ تھے۔ میرے اس جملے پر "تاریخی جبریت" کا گمان ہو سکتا ہے لیکن تاریخی جبریت میں بھی صداقت کا ایک عنصر ہے اور وہ یہ کہ ہر دور کی فکر کا ایک سماجی Aprion یا ہمارے تجربوں اور ہماری فکر کو متعین کرنے والا ایک ماورائے تجربہ سماجی مفروضہ ہوتا ہے اور یہی سماجی مفروضہ انجانے طور پر ہماری فکر میں اس طرح الجھ جاتا ہے کہ ہم خالص فکر کو اس سے الگ کرنے میں عموماً کامیاب نہیں ہوتے۔ اگر اس Aprion عنصر کو تسلیم نہ کیا جائے تو پھر کوئی خیال کسی بھی دور میں پیدا ہو سکتا تھا۔ اقبال شاہ ولی اللہؒ کے ہم عصر ہو سکتے تھے اور شاہ ولی اللہ تیسری صدی ہجری میں بھی "حجۃ اللہ البالغہ" لکھ سکتے تھے۔ اسی Social Aprion کو رومانی انداز میں رُوحِ عصر بھی کہا جا سکتا ہے۔

اسی لئے جو چیز سرسیّد کے پاس اہم ہے وہ ان کے نتائج فکر نہیں ہیں بلکہ ان کا اندازِ فکر یا طرزِ فکر ہے۔ ان کے جوابات اتنے اہم نہیں ہیں جتنے اہم اُن کے سوالات ہیں۔ سرسید کی عظمت کا راز یہ ہے کہ انھوں نے مناسب اور موزوں سوالات سوچے اور وہی سوالات سوچے جو زمانے کے ذہنی تقاضوں سے ہم آہنگ تھے۔ یہیں زمانے سے اُن کی واقفیت اور ان کے گہرے زمانی شعور کا پتہ لگتا ہے۔ سرسید کے ہم عصروں میں کسی کا ذہن ان سوالات کی جانب نہیں پلٹا اور ان کے ہم عصر مخالفین کے لئے یہ بات بہت آسان تھی کہ سارا زورِ تردید اُن کے جوابات پر صرف کر دیا جائے اور سوالات کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے۔

سرسید نے ان اعتراضات کی پروا نہیں کی لیکن اُن کے ہم عصروں میں ایسا کوئی نہ تھا جو ان سوالات کے متبادل جوابات تلاش کرنے کی کوشش کرتا۔ شبلی نے کوشش کی لیکن انھوں

نے اس نئی شراب کو پُرانی بوتلوں میں پیش کرنا چاہا اور نتیجہ یہ ہوا کہ آبگینہ تندیٔ صہبا سے پگھلنے لگا۔ سرسیّد نے جو اہم سوال اٹھایا وہ تاریخِ فکرِ اسلامی میں بالکل نیا نہیں تھا۔ اسلام کے دورِ عروج میں تمام بڑے ذہنوں نے یہ سوال اٹھایا تھا اور حسبِ مقدور اس کا جواب تلاش کیا تھا اور جب تک یہ سوال باقی رہا، اسلامی فکر بھی نئے امکانات کا جائزہ لیتی رہی لیکن جس لمحہ یہ سوال ذہن سے محو ہوا یا یہ کہ اس سوال کو ذہن انسانی کی کج روی سے تعبیر کیا جانے لگا، اسلامی فکر کا دورِ زوال شروع ہو گیا یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب اسلامی فکر کا دورِ زوال شروع ہوا۔ اسی لمحہ اس سوال کو بھی ذہن بدر کر دیا گیا۔ ان امور میں علّت و معلول اس طرح گتھے ہوئے ہیں کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ کرنا آسان نہیں ہوتا۔ اُس سوال کو، جو سرسیّد کے ذہن میں اُبھرا، الفاظ میں بیان کیا جائے تو اتنا آسان اور سادہ نظر آتا ہے کہ جیسے یہ کوئی سوال ہی نہیں، لیکن اکثر بڑی صداقتیں بظاہر بڑی سہل نظر آتی ہیں۔ مختصر لفظوں میں سوال یہ تھا کہ "امورِ دین میں عقل کی روشنی میں چھان بین کہاں تک جائز ہے۔" (سرسیّد) اسلام کے مشہور محقق Arberry نے اس موضوع پر ایک کتاب بھی لکھی ہے Reason and Revelation in Islam۔ یہ سوال تاریخِ فکرِ اسلامی کا نہایت جان دار سوال تھا اور اگر میں یہ کہوں تو مبالغہ نہ ہوگا کہ الغزالی اور ابن رشد کے دور تک اس سوال پر سنجیدگی سے غور کیا گیا۔ لیکن الغزالی کے جواب کو علمائے اسلام نے عام طور پر قطعیت دے دی کہ آگے فکر کا راستہ بند ہو گیا۔ غزالی نے مجموعی حیثیت سے "عقل" کی مخالفت میں اپنا فیصلہ سنایا اور ابن رشد نے عقل کی حمایت میں۔ یہ جان دار مباحثہ جاری رہتا تو شاید اسلامی دنیا صرف ماضی کی تاریخ نہ بنتی اور شبلی صرف اسی بات پر فخر نہ کرتے کہ "مغرب تو ہمارا ہی وارث ہے"۔ لیکن ازمنۂ وسطیٰ میں ہوا یہ کہ فکری ترقی کے لئے جس متحرک اور ارتقا پذیر سماجی پس منظر کی ضرورت تھی وہ یک دم غائب ہو گیا۔ جامد اسلامی دنیا کی ساری توجہات قانون یا فقہ کی موشگافیوں کی نذر ہو گئیں۔ ایک جامد سماج کی خصوصیت

یہ ہے کہ اس کی ساری فکر ایک خارجی عمارت Structure کی حفاظت میں مصروف ہو جاتی ہے۔ اس عمارت کے ہر شعبہ پر قطعیت اور یقین کی مہر لگا دی گئی اور "وفورِ شوق" کے اظہار کے لئے صرف تصوف اور ادب باقی رہ گئے۔ اسی لئے یہ واقعہ، حادثہ نہیں ہے کہ اسلامی دنیا اور خصوصاً غیر عربی اسلامی دنیا کا بہترین ادب "دورِ زوالِ فکر" کی پیداوار ہے۔ کیونکہ "شوق" اب صرف علامتوں اور اشاروں پر اپنا اظہار کر سکتا تھا۔ اسلامی ہند کی تاریخ بھی اس پورے دور میں بہت کم استثنائی صورتیں رکھتی ہے۔ مستحکم مغلیہ دور کی بہترین یادگاریں یا تو عمارتیں ہیں یا پھر "فتاوائے عالمگیری"۔ اور فتاوائے عالمگیری بھی ایک شاندار عمارت نہیں تو اور پھر کیا ہے؟ —— جب یہ سلطنت ٹوٹنے لگی اور قریب تھا کہ باہر کی آندھیاں اس کو ختم کر دیں تو ایک فکری حل شاہ ولی اللہ کے ذہن میں ابھرنے لگی۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں، لیکن میرے خیال میں پروفیسر گب Gibb کی یہ رائے صحت سے قریب تر ہے کہ شاہ صاحب زیادہ تر دورِ وسطیٰ کے اسلامی ذہن Medival Islam کے نمائندے ہیں۔ ایک شاندار دور کی موت کے اندیشے کے ساتھ ساتھ انھیں امید تھی کہ شاید وہ آندھیوں کے اس جھکڑ کو روک سکیں۔ سرسید نے بھی اپنی نوجوانی کا ایک حصہ، ایک خوش فہمی میں گذارا اور اسی لئے "تاریخ بجنور" اور "ابطال درحرکت زمین" لکھتے رہے۔ لیکن غدر کے ہنگامے نے ان کی آنکھیں کھول دیں اور تہہ تک پہنچنے والی ان کی فکر نے بہت جلد زمانے کے نہ پلٹنے والے کردار (Irreversibility) کو ان پر روشن کر دیا۔ یہیں سے جدید اسلامی ہند کی فکر دو متخالف سمتوں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک تو مزاحمت کا راستہ، جسے اکثر علمائے کرام نے اپنایا اور جس کی ترقی یافتہ شکلیں دارالعلوم دیوبند اور جمعیۃ العلمائے ہند ہیں تو دوسرے راستے کو سرسید نے اپنایا جو تشکیلِ جدید اور تعمیرِ نو کا راستہ تھا۔ بعد کو شبلی نے ایک درمیانی راہ نکالنے کی کوشش کی جس کو ہم مصالحت یا (Reconcilation) کا راستہ کہہ سکتے ہیں اور یہ ندوۃ العلماء کی تشکیل پر منتج

ہوا لیکن اس درمیانی راستے کا بھی وہی حشر ہوا جو عام طور پر درمیانی راستوں کا ہوتا ہے ۔ یہ مصالحت بہت جلد مزاحمت کے قریب تر ہو گئی۔ لیکن تشکیل جدید بھی اپنے آپ کو اس الیے سے محفوظ نہ رکھ سکی، اس کی منطق بہت جلد اپنے مُہمل (Absurd) امکانات تک پہنچنے لگی اور اُس نے اعتذار کا رُخ اختیار کر لیا۔ نئے ہند کی اسلامی فکر کے ان تین راستوں کی نمائندگی — دیوبند، علی گڑھ اور ندوہ کرتے ہیں۔ مولانا مدنی، تھانوی وغیرہما اقبال اور آزاد، شبلی اور ان کے رفقائے ندوہ ان مختلف اور کہیں کہیں مشترک رجحانات کے نمائندے ہیں۔

سرسید اپنی تصنیف "تفسیر القرآن" کے دیباچے "تحریر فی اصول التفسیر" میں اپنے مدعا یا Motif کو صاف لفظوں میں بیان کرتے ہیں۔ وہ اپنے دور کے چیلنج کا ذکر کرتے ہیں۔ اور پھر اپنی اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ جس طرح اگلوں نے مذہب کی حمایت میں فلسفۂ یونان کا مقابلہ کیا اور یا تو مسائل مذہبی کو فلسفۂ یونان کے مطابق کر دکھایا یا ان کے دلائل کو غلط کر دیا یا مشتبہ۔ اسی طرح آج جدید حکمت اور فلسفے کے چیلنج کا مقابلہ کرنا ہے۔ وہ پرانی تطبیق کی ناکامی سے واقف ہیں۔ کیونکہ "فلسفہ اور طبعیاتِ یونانی بھی، جس کی بنا پر اس زمانے کے علما نے بہت سے مذہبی مسائل قائم کئے تھے، علوم جدیدہ سے غلط ثابت ہوا ہے اور اور علوم جدیدہ کے دلائل صرف قیاسی اور فرضی نہیں رہے بلکہ تجربہ اور عمل نے ان کو درجۂ مشاہدہ تک پہنچا دیا ہے۔" (تحریر فی اصولِ التفسیر) سرسید جدید سائنس اور حکمت کے طریقے یا Method کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور یہ طریقہ تجربہ اور مشاہدہ کا ہے۔ اسی لئے بجا طور پر وہ اس حقیقت سے بھی واقف ہیں کہ "یہ مسائل ایسے نہیں ہیں جو قیاسی دلائل سے اٹھائے جائیں۔" اسی لئے وہ تفسیر قرآن میں ایک نیا طرز اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ یہ وہی طرز ہے جو انھوں نے اپنی پہلی کتاب "الخطبات الاحمدیہ" میں اختیار کیا تھا۔ یعنی یہ کہ "قرآن ہی سے سمجھنا چاہیئے کہ آن کا نظم کن اصولوں پر واقع ہوا ہے۔" ان کا بنیادی مذہبی موقف یہ ہے کہ قرآن کو قرآن ہی کی مدد سے سمجھا جائے اور اسی لئے وہ "تاویل" اور "تعبیر" میں فرق کرتے ہیں اور جمہور علما

کی طرح زری تاویل کو ناپسندیدہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک قطعیت صرف قرآن کو حاصل ہے اور احادیث میں بھی وہ صرف ان احادیث کو قابلِ سند تصور کرتے ہیں جن کی اوّل تو صحت مسلّم ہو چکی ہو اور دوسرے جو صرف تشریعی اُمور سے تعلق رکھتے ہوں۔ اس مقام پر اُن کے اور Orthodoxy کے موقف میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے اور اکثر ایسے مقامات آتے ہیں جہاں وہ صد فی صد Orthodox موقف اختیار کرتے ہیں۔ مثلاً وہ قرآن کو لفظاً و معناً دونوں حیثیتوں سے وحی الٰہی اور کلام الٰہی تصور کرتے ہیں۔ قرآن میں نسخ کے قائل نہیں ہیں۔ صفاتِ الٰہی کے بارے میں ردّ و قدح کا مسلک انھیں پسند نہیں۔ یہ اور اسی قسم کے کئی امور میں شاید ہی کوئی راسخ العقیدہ مسلم مفکّر اُن سے اختلاف کر سکے لیکن قرآن ہی سے انھوں نے یہ طرزِ فکر بھی حاصل کیا کہ انسان عقل پر اپنے اعتقاد کی عمارت تعمیر کرے جب کہ اعتقاد کے بنیادی امور وہ وحیٔ الٰہی سے حاصل کرتا ہے۔ یہ بنیادی امور کیا ہیں اور تفصیلات کونسی ہیں؟ یہیں ان کا راستہ جمہور سے الگ ہو جاتا ہے۔ ہر چند کہ مختلف امور کی تعبیرات میں انھوں نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ کسی نہ کسی دور میں کسی نہ کسی مفکّر اور مفسّر نے ضرور اختیار کیا تھا اور جب وہ عقل اور عقیدہ کی تطبیق کی کوشش کرتے ہیں تو "شخصی عقل" اور "انسانی عقل" میں فرق کرتے ہیں۔ اسی لئے وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ کوئی قرآنی حقیقت انسانی عقل کی مخالف نہیں ہو سکتی اور عقل انسانی کی کوئی ثابت شدہ حقیقت قرآنی حقیقت سے متصادم نہیں ہو سکتی۔ طریقہ یا Method کی حد تک سرسیّد سے اختلاف ممکن نہیں، لیکن انھوں نے "تجربی عقل" اور "عقلِ محض" کے فرق کو محسوس نہیں کیا اور اس امر پر غور نہ کر سکے کہ خود عقل کی حد کیا ہے۔ وہ بجا طور پر مُصر ہیں کہ "ورک آف گاڈ" یعنی عالمِ فطرت اور "ورڈ آف گاڈ" یعنی کلامِ الٰہی میں توافق ضروری ہے۔ "ورڈ"۔ "ورک" کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اور وہ "قولی وعدہ" اور قانونِ فطرت یا "عملی وعدہ" کے باریک فرق کو بھی محسوس کر سکتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ قانونِ فطرت میں سے

بہت کچھ خدا نے ہم کو بتایا ہے اور بہت کچھ انسان نے دریافت کیا ہے۔ گوکہ انسان کو بہت کچھ ابھی دریافت نہ ہوا ہو اور کیا عجب ہے کہ بہت کچھ دریافت نہ ہو، مگر جس قدر دریافت ہوا ہے وہ بلاشبہ خدا کا عملی وعدہ ہے جس سے تخلّف قولی وعدے کے تخلّف کے مساوی ہے جو کبھی نہیں ہوسکتا۔ یہ اور اس قسم کے دلائل سے روایاتی معجزات کا انکار معقول نظر آسکتا ہے لیکن جب ایک بار یہ بات طے ہوگئی کہ عقلِ انسانی کو ابھی بہت کچھ دریافت کرنا ہے اور یہ بھی طے ہے کہ شاید بہت کچھ دریافت نہ بھی ہو۔ تو پھر سرسیّد کی یہ کوشش ناقابل فہم ہوجاتی ہے کہ قرآن کے تمام اسرار عقل انسانی کی گرفت میں آجائیں۔ ہوسکتا ہے کہ ایسے کئی عوالم ہوں جو ہماری فہم سے اس حد تک ماورا ہوں کہ وہ کبھی ہماری گرفت میں نہ آسکیں۔ پھر یہ کوشش کیوں کی جائے کہ ملک، روزِ جزا، حشرِ اجساد، رویتِ باری تعالیٰ، کلام خداوندی وغیرہم، سب کے وہی معانی لیے جائیں جو عقل انسانی کے لئے قابل قبول ہوں اور جب عقلِ انسانی اور عقلِ شخصی میں فرق ملحوظ رکھا گیا تو اس باریک فرق کو کیوں نظر انداز کردیا جائے تو خود عقلِ انسانی "تاریخ" کی ایک Category ہے یا یہ کہ عقل انسانی بجائے خود تاریخ انسانی سے الگ اپنا وجود نہیں رکھتی۔ اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے اور "تاریخ" کی اہمیت کو نظر انداز کرجانے کی وجہ سے سرسید اپنی تفسیر اور تعبیر کو نادانستہ طور پر قطعیت سے نوازنا چاہتے ہیں۔ یہیں ان کی منطق اعتذاری بن جاتی ہے اور یہیں ان کی تکرکے غیر معقول نتیجے، معقول عناصر کو دبا دیتے ہیں۔

انھوں نے اپنی ذہنی تشکیل کے ابتدائی دور ہی میں تصوف سے احتراز کیا تھا اور یہ احتراز آخری دور تک قائم رہا۔ اسی لئے اکثر مقامات جو "وجدان" یا "شخصی تجربے" سے آسان ہوسکتے ہیں وہ اُن کی دست رس سے باہر رہے۔ انھیں شخصی تجربہ پر اس لئے بھروسہ نہیں کہ اس میں موضوعیت کا عنصر ہے اور یہ بات اُن کے ذہن میں نہ آسکی

کہ خود عقل یا سائنسی تجربہ میں بھی "تاریخی موضوعیت" موجود ہے۔ دراصل ان کا بنیادی محرک جذبہ یہ تھا کہ مذہب میں توہمات کے داخلے کو روکا جائے اور انھیں اس بات کا اندیشہ تھا اور یہ اندیشہ بالکل غلط نہ تھا کہ اکثر اسی شخصی تجربے سے اگر وہ اصلی اور معتبر نہ ہو تو توہمات اذعانات کا درجہ اختیار کر لیتے ہیں۔ یہاں بھی سرسید کی واقعی تعبیرات سے زیادہ اہم ان کا طرزِ فکر ہے۔ وہ قرآنِ مجید کے اکثر مقامات کو کھلے سوالات سمجھتے ہیں اور اعتقاد رکھتے ہیں۔ "ٹھیٹ مذہب اسلام کی رو سے ہر ایک شخص کو آزادی ہے کہ خود قرآن مجید کے احکام پر غور کرے اور جو ہدایت اس میں پائے اس پر عمل کرے۔ کوئی شخص کسی دوسرے کی رائے اور اجتہاد اور سمجھ کا پابند نہیں ہے۔ مذہب اسلام میں ایسی قوت کسی میں نہیں ہے کہ دوسرے کو خواہ مخواہ برخلاف اس کی سمجھ کے اپنی اطاعت اور اپنے اجتہاد کی پیروی پر مجبور کرے۔ ہر شخص اپنے لئے مجتہد ہے۔ صحابہ کرامؓ جن کو ہم بعد پیغمبرؐ کے بزرگ سمجھتے ہیں، ان کی نسبت بھی اکابرِ مذہب کا یہ قول ہے کہ نَحْنُ رِجَالٌ وَھُمْ رِجَالٌ ــــ (الخطبات الاحمدیہ) اسی خطبہ میں اس بات کو یوں واضح کرتے ہیں کہ دین محمدی صلعم کی رو سے تمام مذہبی روایتوں اور حدیثوں کی نسبت ہر ایک شخص آزادانہ رائے دے سکتا ہے اور راویوں کی نسبت روایت کے مضمون کی نسبت نہایت آزادانہ تحقیقات و تفتیش کرنے کا اور ان تمام روایتوں اور حدیثوں کو جو اس کی آزادانہ تحقیقات اور بے تعصب رائے میں تحقیق کے بعد نامعتبر ٹھہریں نامقبول کرنے کا ہر ایک شخص کو کلیتاً اختیار حاصل ہے۔ جو روایتیں اور حدیثیں کہ غور و فکر اور تحمل سے تحقیقات کرنے کے بعد عقل اور قدرت کے برخلاف ثابت ہوں یا اور کسی طرح موضوع قرار پا دیں یا جو روایتیں اور حدیثیں بے سند ہوں اُن سب کو رد کر دینے کا کلیتاً مجاز ہے۔" (الخطبات الاحمدیہ) یہ کلیات، فکرِ سرسید کی بنیادیں ہیں۔ انھیں بنیادوں پر انھوں نے ہندوستان میں پہلی بار عقلی طور پر اس شعبۂ علم کی بنا رکھی اور اس کو ترقی دی جسے ہم مذہب کی اعلیٰ تر تنقید (Higher Criticism of Religion)

کہتے ہیں۔ وہ ایم۔ اے۔ او کالج کی عمارت کھڑا کرنے میں اتنے مصروف ہو گئے کہ وہ اپنی پہلی عمارت کی تکمیل نہ کر سکے جس کی بنیادیں انھوں نے رکھ دی تھیں اور پھر ان کی آواز "ردِ عمل" کے شور و غل میں اس طرح کھو گئی کہ عرصے تک کسی نے ان بنیادوں پر فکری تشکیل کی ہمت نہ کی اور باستثنائے اقبال و ابوالکلام آزاد کسی نے ان مقدمات یا Premises کو سنجیدگی سے برتا بھی نہیں۔ اقبال کی ٹریجڈی یہ ہوئی کہ ان کی اہم تصنیف انگریزی میں ہوئی اور ابوالکلام کی "ملت" نے عارضی سیاست کو اتنی اہمیت دی کہ اُن کی پُر خلوص فکر پر خواہ مخواہ سیاست کی مصلحتوں کا گمان ہونے لگا۔ آج سر سید ایک متبرک ہستی ہیں، صرف اس لئے کہ وہ علی گڑھ یونیورسٹی کے بانی ہیں۔ اقبال علیہ الرحمہ ہیں کیونکہ انھوں نے مردِ مومن کو خواب سے جگایا اور ابوالکلام اس لئے مشتبہ ہیں کہ وہ اسلام کے انسانیت نواز پیغام کو ایک مملکت کی تشکیل سے زیادہ اہم گردانتے تھے۔ اس شور و غل میں پھر سے وہی لوگ مسند آرائے علم و فضل ہو گئے جنھوں نے عرصۂ دراز سے اسلام کو روایت اور تقلید کی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا۔

فاعتبروا یا اولوا الابصار !

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

دنیا چھوڑنے سے دین جاتا ہے

(سرسید تحریک کا ایک حقیقت پسند نظریہ)

بیسویں صدی عیسوی میں جتنی اصلاحی تحریکیں عالم اسلام میں منصۂ وجود میں آئیں ان کی بنیاد دراصل ان کوششوں پر ہے جو انیسویں صدی میں علمائے اسلام نے کی تھیں جن کی بنیادی ثقافت مغربی نہ تھی بلکہ انھوں نے چٹائیوں پر بیٹھ کر علوم مشرقیہ حاصل کئے تھے چنانچہ محمد عبدالوہاب نجدی، شیخ سنوسی، سید احمد شہید، جمال الدین افغانی اور سرسید اسی طرح کے مصلح تھے جنھوں نے مسلمانوں کی اصلاح کے لئے جان توڑ کوششیں کیں۔ یہ تمام مصلحین امت وہ ہیں جو مغربی تہذیب اور مغربی حکومت کے اسلامی ممالک کے غلبہ و تصادم کے بعد ظہور پذیر ہوئے۔ اب غور کرنے کا مسئلہ یہ ہے کہ ان میں اور سرسید کے اصلاحی طرز فکر میں بنیادی فرق کیا تھا؟ کیا آج ان بدلے ہوئے حالات میں سرسید کے انداز نظر سے ہم کو کچھ روشنی مل سکتی ہے؟

غدر ۱۸۵۷ء کے واقعہ نے ہندوستانی مسلمانوں کی رہی سہی عظمت ختم کر دی تھی اور وہ گم کردۂ منزل بن گئے تھے نہ راہبر میسر تھے نہ منزل سامنے تھی۔ اس وقت دو نظریے مغربی استیلاء سے بچنے کے لئے پیش کئے گئے:

(۱) پہلا نظریہ علماء نے پیش کیا جو نفرت، غیر حقیقت پسندی اور حقائق سے فرار پر مبنی تھا۔ وہ نظریہ یہ تھا کہ مسلمان مذہبی تعلیم حاصل کریں۔ مغربی زبان، تہذیب، تعلیم اور حکومت کی ملازمتوں کا مقاطعہ کریں۔ غدر تو اتفاقی حادثہ تھا ورنہ انگریزی اثرات ملک میں بہت پہلے سے پھیل چکے تھے۔ علماء کی انگریزوں سے نفرت کے واقعات اس کثرت سے ملتے ہیں کہ اس موضوع پر اگر سارے

واقعات کو جمع کیا جائے تو ایک کتاب بن سکتی ہے۔ علما کے اثرات کے باعث عوام نے بھی انگریزی تعلیم کا بائیکاٹ کیا۔ غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ نظریہ ایک منفی انداز نظر کا حامل ہے اس سے مسائل حل نہیں ہوتے۔ دورِ جدید میں اگر پوری مسلم قوم یا جماعت مذہبی مدارس میں تعلیم پاتی تو دنیاوی زندگی کے لئے یہ خود ایک مرض بن جاتا۔ علما اگرچہ عربی و اسلامی مدارس کو دینی قلعہ کہتے تھے مگر ان کے فرسودہ ہتھیار زمانے کا مقابلہ کرنے سے قاصر تھے۔ انھوں نے حقائق حیات سے فرار کی راہ بتائی مگر اس کا متبادل کوئی علاج تلاش کر کے امت کے سامنے پیش نہیں کیا۔ بعض علما کا تعصب و تقشف تو یہاں تک بڑھا ہوا تھا کہ انگریزوں کا منہ نہ دیکھنے کی قسم کھائی تھی لیکن ظاہر ہے کہ زمانے کی رو کے سامنے یہ حصار قائم نہ رہ سکا۔ اگرچہ اس سے اتنا نقصان ضرور پہونچا کہ مسلمان تقریباً ایک صدی جدید تعلیم کے حصول میں پیچھے رہ گئے مگر سرسید احمد خاں نے اس کمی کی تلافی کے لئے پورا زور لگایا۔

(۲) سرسید کے نظریہ کا سب سے بڑا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کے سامنے ایک حقیقت پسندانہ حالات کے مطابق اور ایک واضح نصب العین پیش کیا اور پوری قوت سے مسلمانوں میں اعلیٰ انگریزی تعلیم کی برکتوں کو ذہن میں پیوست کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے جو نعرہ بلند کیا وہ وقت کی آواز تھی انھوں نے ملت کے ایک نہایت اہم مقصد کی ترجمانی کی۔ سرسید نے عظیم آباد میں مسلمانوں کے ایک اجتماع میں اپنے نظریہ کا اعلان بڑے موثر اور عمدہ انداز میں کیا انھوں نے فرمایا:

"دین چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین جاتا ہے[۱]۔"

یہ سرسید کی تعلیم کا نچوڑ تھا اور میری حقیر رائے میں "کاد الفقر ان یکون کفراً" "فقر قریب ہے کہ کفر بن جائے" میں بھی اس نظریے کی حمایت ملتی ہے۔ دنیا حقیر سہی، عارضی سہی، فانی سہی مگر ساری عظمتوں بلندیوں اور سرفرازیوں کا انحصار اسی دنیاوی زندگی پر ہے۔ آخرت کا انحصار بھی اسی پر ہے اس لئے اس کی بھلائی کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اصغر گونڈوی نے کیا عمدہ بات کہی ہے:

---

[۱] ادب و نظریہ از پروفیسر آل احمد سرور ۱۹۵۴ء ص ۲۵

یہ ذوقِ سیر دید، یہ دیدارِ جلوۂ خورشید
بلا سے قطرۂ شبنم کی زندگی کم ہے

سرسید کا نظریہ یہ تھا کہ دنیا ٹھیک کر دو تو دین خود بخود ٹھیک ہو جائے گا۔ خوش حال اور طاقت ور دین پر عمل نادار اور کمزور سے زیادہ اچھی طرح کر سکتا ہے۔ اس طرح مسلمانوں کے سامنے طرف ایک راہ تھی جو سرسید نے انھیں دکھائی تھی۔ اسلامی مدارس میں مذہبی تعلیم جس محدود پیمانے پر ملک میں رائج تھی وہ علمار کے لئے کافی تھی۔ اس موقع پر یہ پہلو قابلِ غور ہے کہ انگریزی تعلیم جو سرسید نے کالج میں نافذ کی اس میں مذہبی تعلیم کا عنصر بھی انھوں نے رکھا مگر وہ غیر موثر رہا۔ اس طرح مسلمانوں میں دو طبقے ہو گئے ایک طرف وہ علمار تھے جو مدارس عربیہ میں تعلیم حاصل کرتے تھے اور دوسری طرف وہ لوگ تھے جو جدید انگریزی تعلیم سے اپنی شخصیت کی تعمیر کرتے تھے۔ اول الذکر چونکہ قدامت اور فرار کی راہ پر تھے اس لئے وہ اقلیت میں رہے مگر موخرالذکر طبقہ نے اکثریت حاصل کر لی بلکہ آگے چل کر ملک میں سیاسی قیادت بھی اسی کو حاصل ہوئی۔ تعجب ہوتا ہے مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی جیسے صاحب نظر عالم نے سرسید کے مدرسہ کو "مفسدہ" قرار دیا۔ سید جمال الدین افغانی نے تو ان کے خلاف ایک کتابچہ ہی تصنیف کر ڈالا۔ "نیچری" اور "نیچریت" کی اصطلاح ایجاد کی گئی۔ مولانا عبدالحیٔ ناظم ندوۃ العلمار نے اپنی کتاب "نزہتہ الخواطر" میں "مذہب النیچریین" کے نام سے ایک عنوان قائم کیا ہے گویا سرسید کوئی نیا مذہب ایجاد کر رہے تھے۔ در اصل علمار کے طرزِ فکر کی سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ مرض کی تشخیص تو وہ صحیح کرتے تھے مگر ان کے پاس اس مسئلہ کا کوئی حل اور علاج موجود نہ تھا جو مغربی تعلیم کی جگہ لے سکے۔ انگریزی حکومت میں رہ کر صرف عربی دانی سے پوری ملت زندہ نہیں رہ سکتی تھی یہی سوال تھا جس کا جواب سرسید نے بڑی وضاحت کے ساتھ دیا اور ایک مکمل پروگرام پیش کیا جو کم از کم ان کی اس دور کی مادی و اقتصادی ضروریات کی کفالت کرتا تھا اس میں معاشی کشش پوشیدہ تھی۔

اب وہی علی گڑھ ہے جو خود علمار کے نزدیک مسلمانوں کی پناہ گاہ بنا ہوا ہے حالات نے

ایسا موڑ لیا ہے جو مفسدہ تھا وہ خیر محل بن چکا ہے۔ آخر میں سرسید اورینٹل کالج اور مشرقی یونیورسٹی اور مشرقی زبانوں کے ذریعہ تعلیم کے بھی مخالف ہو گئے تھے اس لئے کہ ان کا نظریہ یہ تھا کہ بغیر اعلیٰ جدید تعلیم کے ہماری ملت ترقی نہیں کر سکتی۔ آج بھی یہ نظریہ اسی طرح ہمارے لئے پیام عمل دے رہا ہے کہ مسلمان بغیر اعلیٰ تعلیم کے زندگی میں عزت وعظمت حاصل نہیں کر سکتے۔

غدر سے قبل مسلمانوں کا عام پیشہ سرکاری ملازمت تھی۔ حکومت ہاتھ سے نکل جانے سے وہ ملازمتوں سے محروم ہو گئے۔ اس کے برعکس ابنائے وطن تجارت، ساہوکاری اور چھوٹے بڑے بے شمار پیشوں میں صدیوں سے مشغول تھے اس لئے حکومت کی اس تبدیلی کا اثر ان کے معاشی ڈھانچہ پر نہیں پڑا بلکہ انھوں نے انگریزی پڑھ کر ملازمتیں حاصل کر کے اپنی معاشی و سیاسی پوزیشن مضبوط کر لی۔ سرسید نے کانگریس سے علٰحدگی کا مشورہ قیصر باغ لکھنؤ کے ایک جلسہ میں اسی بنا پر دیا تھا کہ مسلمان تعلیمی ومعاشی زندگی میں پہلے سے کچلا ہوا تھا اگر وہ کانگریس میں شریک ہو کر حکومت سے ٹکر لیتا تو سرسید کو اندیشہ تھا کہ ان کا تعلیم کا منصوبہ متاثر نہ ہو جائے اور اس ایک نوخیز جماعت کو نقصان نہ پہونچ جائے جو اپنی معاشی زندگی کے لئے ہاتھ پیر مار رہی تھی۔ خود پنڈت جواہر لال نہرو نے لکھا ہے کہ سرسید کا نظریہ تعصب وتفریق پر مبنی نہ تھا بلکہ قوم کا ایک طبقہ پچھڑ گیا تھا جس کو وہ تعلیمی اور معاشی طور پر آگے بڑھانے کی کوشش کر رہے تھے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی کا خیال ہے کہ "مسلمان سراسر تباہ تھے اس لئے ان کے لئے سرسید نے چھوٹی بڑی سرکاری ملازمتوں کا سہارا پکڑا" یہ معاشی اصلاحی پروگرام کم میعادی اور دیر میعادی تھا۔ کم میعادی کا مطلب یہ تھا کہ وقتی طور پر کوئی بندوبست کر دیا جائے اور دیر میعادی کا مقصد یہ تھا کہ مستقبل میں ایسا جامع پروگرام ہو جو قائم رہے۔ چونکہ مسلمان پہلے سے ملازمتوں کے عادی تھے اس لئے یہ مقصد ان کے مزاج کے مطابق تھا۔[1]

کہا جاتا ہے کہ سرسید جو اعلیٰ تعلیم مسلمانوں کو دینا چاہتے تھے اس میں مندرجہ ذیل مدارس شامل تھے:

---

[1] علی گڑھ تحریک مرتبہ نسیم قریشی

۱۔ ایک انگریزی مدرسہ جس میں تعلیم حاصل کرکے مسلمانوں کو سرکاری عہدے مل سکیں۔

۲۔ اردو مدرسہ جس میں ذریعہ تعلیم اردو زبان ہو لوگ اعلیٰ تعلیم حاصل کرکے مغربی علوم سے اردو کو مالامال کرسکیں۔

۳۔ عربی و فارسی مدرسہ: جس میں مذکورہ مدارس کے طلبا لیاقت حاصل کرکے قدیم مذہبی سرمایہ کو جدید نسلوں تک منتقل کرسکیں۔

ان میں کامیابی صرف اول الذکر مدرسہ کو ہوئی اور دوسرے مدارس قائم نہ ہوسکے۔ جن لوگوں نے اس میں تعلیم پائی ان کو نوکریاں کثرت سے ملیں[1]۔ حتیٰ کہ اِدھر بی۔ اے ہوئے اُدھر ڈپٹی کلکٹر۔ ملازمت کا یہ عالم ہوگیا کہ علی گڑھ کو کلرکوں اور سرکاری ملازموں کا دارالتربیت تصور کیا جانے لگا۔ چونکہ نشستیں محفوظ تھیں اس لئے ملازمت میں تاخیر نہ ہوتی تھی۔ علامہ شبلی نے یہ دیکھ کر طنزاً فرمایا تھا کہ مدرستہ العلوم نے کلرکوں کی ایک جماعت کے علاوہ اور کیا پیدا کیا ہے؟ خود مولانا حالی نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ مدرستہ العلوم کے طلبہ نے کوئی ادبی خدمت انجام نہیں دی۔ یہ ابتدائی بات تھی بعد میں علی گڑھ اسلامی تہذیب اور علوم کا مرکز بن کر رہا۔ یہاں سے اعلیٰ درجے کے اہل قلم اٹھے جنھوں نے زبان، تہذیب اور سیاست ہر میدان میں انقلابی کام کئے لیکن یہ دور علامہ شبلی کے بعد کا ہے ان کے زمانہ میں حالات کے لحاظ سے ان کا خیال صحیح تھا۔

مولانا حالی نے صحیح لکھا ہے کہ مسلمانوں کی اصلاح کے لئے مذہب کی اصلاح ضروری ہے اس لئے کہ مسلمان بغیر مذہب کے لقمہ نہیں توڑتا۔ اس نظریہ کے پیش نظر سرسید نے مذہبی اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور اردو میں علم کلام کی بنیاد ڈالی۔ سرسید کے مذہبی خیالات ان سے اختلاف کا باعث ہیں۔ جو لوگ تعلیمی سرگرمیوں کے قائل تھے وہ بھی ان کے مذہبی خیالات کے حامی نہ تھے خود سرسید بھی یہ سمجھتے تھے کہ ان کا

---

[1] علی گڑھ تحریک، مرتبہ نسیم قریشی

مدرسہ الگ ہے اور ان کے مذہبی خیالات الگ اور ذاتی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے دینیات کی تعلیم کو علماء کے ہاتھ میں دینے کی پیشکش کی تھی جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی نیت میں خلوص تھا اور اپنے نظریات کو وہ نونہالانِ امت پر تھوپنا نہیں چاہتے تھے۔ انھوں نے عقلیت پرستی میں بعض اسلامی عقائد سے بھی تعرض کیا۔ مسلمانوں کے معاشی اور ان کی تعلیمی اصلاح بغیر ان مذہبی خیالات کی اصلاح کے بھی ممکن تھی اور عملاً ہوا بھی ایسا ہی، وہ خیالات جن کے سرسید قائل تھے ان کے اظہار یا عمل سے کالج کو کوئی تعلق نہیں رہا اور کالج بالکل خوش عقیدہ مسلمانوں کی تائید سے قائم ہوا اور چلا۔[1]

اتفاق دیکھئے اس وقت ہندوستان میں وہی مسائل ومشکلات مسلمانوں کے سامنے ہیں جن سے سرسید کو نپٹنا پڑا تھا۔ یہ مسائل دو طرح کے ہیں:

۱۔ تعلیمی ومعاشی مسئلہ

۲۔ تہذیب ومذہب کی بقا کا معاملہ

میری حقیر رائے میں ہم کو سرسید سے اس وقت استفادہ کی ضرورت ہے۔ یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ سرسید کے دور میں مفتی محمد عبدہ مصر میں انھیں خیالات کے حامل تھے جن کی ترجمانی سرسید ہندوستان میں کر رہے تھے۔ دونوں کو انگریزوں سے سابقہ تھا۔ مفتی محمد عبدہ نے صاف لکھا ہے کہ میں انگریزوں کا خوشامدی نہیں مگر میرا نظریہ یہ ہے کہ وہ امور جن کو بدل سکنے کی ہمارے اندر طاقت نہیں اور جو ہمارے اختیار سے باہر ہیں ان کو ہم خدا پر چھوڑتے ہیں (یعنی سیاسی مسائل) لیکن جن امور میں ہم انگریزوں کے تعاون سے مسلمانوں

---

[1] علی گڑھ تحریک

کو نفع پہنچا سکتے ہیں ان سے ہم کو دریغ نہ کرنا چاہیئے[1]۔ سرسید کی طرح محمد عبدہ کی رائے بھی یہی تھی کہ اعلیٰ تعلیم کے ذریعہ مسلمانوں کی حالت سدھارنی چاہیئے۔

اس وقت ہندوستان میں مسلمانوں کے سامنے تعلیمی، معاشی اور مذہبی مسائل ہیں۔ میرے خیال سے سیاست میں زیادہ الجھنے کے بجائے مسلمانوں کو سرسید کی طرح اپنے تعلیمی ادارے کھولنے چاہئیں جن میں تعلیم حاصل کرکے مسلمان اپنی زبان اور اپنی تہذیب سے واقف ہوسکیں گے۔ بقول مولانا سعید احمد اکبرآبادی اس بارے میں ہم کو سبق جنوبی ہند کے اسلامیہ کالجوں سے لینا چاہیئے۔ یہاں کثرت سے ایسے کالج ہیں جن میں اسلامی علوم کی تعلیم کا بھی انتظام ہے۔ ان کالجوں میں غیر مسلم طلباء کی اکثریت ہے، مگر اس سے وہاں کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوا، بلکہ غیر مسلم طلباء ان سہولتوں کے لئے جو کہ کالج ان کو فراہم کرتے ہیں ممنون ہوتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ سرسید کا پیغام دور جدید میں یہی ہے کہ مسلمان تعلیم تو حاصل کریں ہی مگر ہندوستان میں کثرت سے اپنے کالج کھولیں تاکہ ان کے ذریعہ خدمت خلق بھی کرسکیں اور اپنی تہذیبی و مذہبی قدروں کی حفاظت بھی۔ علاوہ ازیں ملازمت کے مسائل پر بھی ان کا خوشگوار اثر پڑے گا۔

مسلمانوں کے سامنے ہمیشہ یہ مسئلہ رہا ہے کہ مغربی تہذیب و تعلیم کے مسلمان نوجوانوں کے ذہن پر مذہب بیزاری یا مذہب دشمنی کے جو اثرات پڑتے ہیں، ان کا کس طرح مقابلہ کیا جائے۔ عصر عباسی میں الحاد و زندقہ عام اسی بنا پر ہوا تھا کہ اس وقت یونانی خیالات سے مذہبی کتابیں صحیح طور پر نپٹ نہیں پاتی تھیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیوی علوم کی مکمل تعلیم کے ساتھ مذہب کی معمولی تعلیم کو سرسید عام طلبہ کے لئے کافی تصور کرتے تھے تاکہ ذہن میں زیادہ پیچیدگیاں

---

[1] زعماء الاصلاح، مصنفہ احمد امین، قاہرہ، ملاحظہ ہو سرسید احمد خاں اور محمد عبدہ کے ابواب

پیدا نہ ہوں۔ ان کا خیال تھا کہ اب دو راہیں ہیں یا تو جدید نظریات کی تردید کی جائے یا پھر ان کو مسائل دینیہ سے تطبیق دی جائے۔ سرسید نے جو اسلامی مسائل کی عقلی تاویلیں کیں، ان کا مقصد یہی تھا کہ جدید تعلیم کی مضرتوں کا سد باب کیا جائے۔ ان کی نیت پر شبہ کرنا خلاف دیانت ہے۔ سرسید نے پوری کوشش کی کہ ایک طرف طلبہ کو جدید علوم اور نئے نظریات سے واقف بنایا جائے اور دوسری طرف ان میں دینداری، حمیّت اور مذہبی جذبات کو باقی رکھا جائے چنانچہ انھوں نے طلبہ کی اسلامی تربیت کے لئے دیوبند سے مولانا محمد قاسم نانوتوی کو دعوت دی کہ وہ آکر اپنے مذہبی برکات سے طلبہ کو فیضیاب کریں۔ مولانا نانوتوی نے دیوبند چھوڑنا مناسب نہ سمجھا اور معذرت کر دی[۱]۔ سرسید نے علم کلام کی ہندوستان میں اردو زبان میں بنیاد ڈالی۔ انھوں نے خطبات احمدیہ لکھ کر ایک غیر معمولی علمی کارنامہ انجام دیا۔ یہ عظیم کتاب ہندوستان کے اسلامی لٹریچر میں ایک اضافہ کی حیثیت

---

[۱] ملاحظہ ہو علی گڑھ تحریک، مرتبہ نسیم قریشی (مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا مقالہ دیوبند اور علی گڑھ تحریک)

(مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی اصل عبارت یوں ہے:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ مولانا سرسید کے اس درجہ شدید مخالف تھے کہ جب ایک مرتبہ مولانا سے کہا گیا کہ وہ سرسید کے مدرسۃ العلوم میں دینیات کی تعلیم کا بندوبست اپنی مرضی سے کریں تو مولانا نے جواب دیا کہ سرسید اس کاموں سے دست بردار ہو جائیں تو مذہبی تعلیم کا انتظام کر سکتے ہیں (صفحہ ۲۲۳-۲۲۴) مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے اس جواب کے بارے میں پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اسی کتاب "علی گڑھ تحریک" میں لکھا ہے کہ "میرا خیال (ہے) کہ اس طرح کی درخواست کو رد کر دینا خود علماء کی دیرینہ گراں قدر روایات کے شایان شان نہ تھا۔" (صفحہ ۱۲) مرتب)

رکھتی ہے۔

میں اب آخر میں وہی بات کہنا چاہتا ہوں کہ سرسید زبان و تہذیب کی بقا کے ساتھ ساتھ دنیا کو حاصل کرنے، معاشی خوشحالی کے طریقے اختیار کرنے اور حالات سے ایسا سمجھوتہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں جو دنیاوی زندگی کو خوش گوار بنا سکے، اس لئے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ جس نے دنیا چھوڑ دی دین اس سے چھوٹ کر رہے گا وہ دین پر عمل نہیں کر سکتا "دنیا چھوڑنے سے دین جاتا ہے" ایک بہت بلیغ اور معنی خیز جملہ ہے۔ صاحب طاقت اور برتر قوموں کے دین کو بھی برتری حاصل ہوتی ہے۔ مغربی قوموں نے سیکولرازم کے دعووں کے باوجود عیسائیت کی تبلیغ اور اشاعت کے لئے کیا کچھ نہیں کیا؟ یہی حکمت پوشیدہ ہے "الناس علی دین ملوکھم" میں۔ سرسید کہتے ہیں کہ دین چھوڑنے سے دنیا نہیں چھوٹتی مگر جو دنیا کو چھوڑتا ہے اس کا دین بھی سلامت نہیں رہتا۔ خصوصاً مسلمانوں کا معاملہ تو ایسا ہے کہ ان کا حصول دنیا بھی دین ہی کا ایک مقصد اور حصہ ہے۔ اس لئے دنیا کی قوموں کے مقابلہ میں پیچھے رہ جانا دین کی خدمت نہیں ہے۔ اس وقت سرسید کے اس جملہ پر غور کرنے اور عمل کرنے کی ضرورت ہے۔

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۶۵ | بابت ماہ جون ۱۹۷۲ء | شمارہ ۶

فہرست مضامین

مُدیر
ضیاء الحسن فاروقی

خط وکتابت کا پتہ
ماہ نامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی

مطبوعہ: یونین پریس دہلی　　　ٹائیٹل: دیال پریس، دہلی

شذرات

میں یورپ کے سفر سے واپس آیا تو ہفتہ وار ہماری زبان کے ۱۵ رمئی کے شمارے میں فیض احمد فیض کی ایک نظم "دعا" پڑھی، یہ نظم جناب درگا پرشاد دھر نے پاکستان کے اخبار نویسوں کے ایک مجمع میں پڑھی تھی، یہ موقع وہ تھا جب اپریل میں وہ وزیر اعظم اندرا گاندھی کے ایلچی کی حیثیت سے ہند پاکستان کے سربراہوں کی چوٹی کانفرنس کے لئے ایجنڈا مرتب کرنے کی غرض سے اسلام آباد گئے تھے اور مذاکرات ختم کرکے دہلی واپس ہو رہے تھے۔ مذاکرات سے متعلق پاکستانی اخبار نویسوں کے استفسارات پر انھوں نے فیض کے تازہ ترین مجموعۂ کلام سے یہ نظم پڑھی اور کہتے ہیں کہ اس کا بڑا خوشگوار اثر ہوا، اس میں کچھ تو شاعر کے خلوص اور نظم کے حسن کو دخل ہے اور کچھ اس زبان کے جادو کا جسے اردو کہتے ہیں اور جو ہندوستان اور پاکستان میں اپنا کھویا ہوا وقار حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کر رہی ہے۔ اس وقت جبکہ یہ سطریں لکھی جا رہی ہیں، یہ طے ہو گیا ہے کہ ۲۸ رجون کو صدر بھٹو نئی دہلی آئیں گے اور وہ اور مسز اندرا گاندھی اعلیٰ سطح پر ہند پاک مسائل کے متعلق فیصلہ کن گفتگو کریں گے ہمیں امید ہے کہ جون کے اواخر میں منعقد ہونے والی اس چوٹی کانفرنس سے ہند پاک تعلقات کے ایک نئے اور روشن باب کا آغاز ہوگا اور ہندوستان کی یہ پرانی خواہش عملی شکل اختیار کرے گی کہ اس برصغیر میں دائمی امن کی فضا قائم ہو تاکہ سب ساتھ مل کر ترقی اور خوشحالی کی منزل کی طرف بڑھتے جائیں اس لئے آج اس موقع پر میرا جی چاہتا ہے کہ قارئین جامعہ کے سامنے فیض کی نظم "دعا" پڑھوں اور درخواست کروں کہ وہ بھی اس دعا میں شریک ہو جائیں:

آئیے ہاتھ اٹھائیں ہم بھی
ہم جنھیں رسم دعا یاد نہیں
ہم جنھیں سوزِ محبت کے سوا
کوئی بت کوئی خدا یاد نہیں

آیئے عرض گزاریں کہ نگارِ ہستی
زہرِ امروز میں شیرینئِ فردا بھر دے
وہ جنھیں تابِ گرانباریِ ایّام نہیں
ان کی پلکوں پہ شب و روز کو ہلکا کر دے
جن کی آنکھوں کو رُخِ صبح کا یارا بھی نہیں
ان کی راتوں میں کوئی شمع منوّر کر دے
جن کے قدموں کو کسی رہ کا سہارا بھی نہیں
ان کی نظروں پہ کوئی راہ اُجاگر کر دے
جن کا دیں پیرویِ کذب و ریا ہے، ان کو
ہمّتِ کفر ملے، جراُتِ تحقیق ملے
جن کے سر منتظرِ تیغِ جفا ہیں، ان کو
دستِ قاتل کو جھٹک دینے کی توفیق ملے
عشق کا سرِّ نہاں، جانِ تپاں ہے جس سے
آج اقرار کریں اور تپش مٹ جائے
حرفِ حق دل میں کھٹکتا ہے جو کانٹے کی طرح
آج اقرار کریں اور خلش مٹ جائے

لکھنؤ کے ایک ماہنامے (بابت مئی ۷۲ء) کے شذرات میرے سامنے ہیں اور میں سوچتا ہوں کہ جب ذہن میں مسائل اپنے تمام مالہٗ وما علیہ کے ساتھ واضح نہ ہوں تو تقریر ہو یا تحریر خود اپنے الجھاووں کا شکار ہو جاتی ہے۔ مدیرِ محترم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ

۱۔ صدر بھٹو پر بھی "مشرقی پاکستان" کی علاحدگی کی ذمّہ داری ہے۔

۲۔ پاکستان کے ایک بازو کے کٹ جانے کے بعد اہلِ پاکستان غیر جذباتی، حقیقت پسند اور سمجھدار ہو گئے اور انھوں نے صدر بھٹو کی قیادت بھی قبول کر لی۔

۳۔ ہندوستانی مسلمان ابھی جذباتیت سے نہیں نکلے ہیں، حالانکہ انھیں بھی گزشتہ چوبیس برس میں بہت کچھ جھیلنا پڑا ہے۔

یہاں یہ بات واضح ہو جائے تو اچھا ہے کہ بنگلہ دیش اب ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے اور یہ بحث بھی فضول ہے کہ صدر بھٹو اس کے لئے کہاں تک ذمہ دار ہیں اور پاکستان کے لوگ اب جذباتی رہے یا نہیں رہے۔ بہرحال ہمیں خوشی ہوگی اگر وہ معاملات کو غیر جذباتی انداز میں سمجھنے اور سلجھانے کے قابل ہو جائیں، اس میں انسانی ہمدردی کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ پاکستانیوں کے غیر جذباتی بن جانے سے بحیثیت ہندوستانی اور بحیثیت مسلمان ہمیں بہت فائدہ ہوگا اور مذہب کے نام پر غیر مذہبی جنگ کے نعروں سے ہمیں امان مل جائے گی۔

لیکن ان شذرات میں جو بات ہمیں کھٹکی وہ یہ ہے:

"پاکستان اور ہندوستان کے مسلمان ایک ہی سکے کے دو رُخ ہیں۔ دونوں نے مل کر پاکستان بنایا تھا۔ ایک ہی قیادت کے پیچھے دونوں چلے تھے۔ ایک ہی معلم سے دونوں نے سبق لیا۔ یہ حالات کا فرق تھا کہ دونوں دو الگ الگ اور باہم حریف ملکوں کے شہری آخر میں بنے۔"

معلوم نہیں مدیر محترم یہ لکھ کر کہ "پاکستان اور ہندوستان کے مسلمان ایک ہی سکے کے دو رُخ ہیں" اپنے قارئین کو کیا بتانا چاہتے ہیں۔ کیا اس سے یہ مقصود ہے کہ وہ ایک ہی قوم کے دو حصے ہیں جو حالات کے فرق کی وجہ سے دو حصوں میں بٹ گئی؟ یعنی کیا وہ ہندوستانی مسلمانوں کو یہ یاد دلانا چاہتے ہیں کہ ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ ہندوستانی اور پاکستانی مسلمان ایک ہی قوم کے فرد تھے اور ہندوستانی مسلمان اسی قوم کا ایک ٹوٹا ہوا تارا ہے؟ یہ بات غلط ہے کہ سارے مسلمان پاکستان کے حامی تھے، اور سب کی قیادت ایک تھی، مزید برآں مدیر محترم کے ذہن میں اگر مسائل واضح ہوتے اور وہ ہندوستانی مسلمانوں کو جذبات کی دلدل سے نکالنے کا ارادہ رکھتے تو اس موقع پر دو قومی نظریئے اور اسی کے ہاتھوں برصغیر میں لائی ہوئی تباہیوں اور بربادیوں پر سخت تنقید و تبصرہ کرتے۔ ایسا نہیں ہے کہ پاکستان کا مطالبہ کرنے والے، خاص طور سے وہ لوگ جو بھولے بھالے عوام کو علاحدگی پسندی کا سبق سکھا رہے تھے اور دو قومی نظریئے کی تبلیغ کر رہے تھے، حالات کے فرق سے واقف نہ ہوں، مدیر محترم نے غالباً مصلحتاً یہ تمام امور نظر انداز کر دیئے اور شاعرانہ ابہام کے ساتھ ایسی غلط بات لکھ دی کہ "پاکستان اور ہندوستان کے مسلمان ایک ہی سکے کے دو رُخ ہیں" ہندوستانی مسلمانوں کو ایسے "جناب شیخ" سے ہوشیار رہنا چاہئے جن کا نقشِ قدم یوں بھی ہوتا ہے اور یوں بھی۔

اپریل کے تیسرے ہفتہ میں جس روز میں ہالینڈ سے لندن پہنچا اُسی دن ایک صاحب نے جن کے پاس "الجمعیۃ" پہنچتا ہے، یہ المناک خبر سنائی تھی کہ ۵ ر ۶ ر اپریل کی درمیانی شب میں دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث اور جمعیۃ العلماء ہند کے صدر حضرت مولانا سید فخرالدین احمدؒ وفات پاگئے۔ کیا بتاؤں کہ دل پر کیا گزری! اُن کا نورانی چہرہ اور نحیف و نزار ہونے کے باوجود اُن کی پُر وقار شخصیت آنکھوں کے سامنے پھر گئی، عزیز محترم مولانا اسعد مدنی صاحب یاد آئے کہ نہ معلوم کس طرح انھوں نے اس صدمے کو جھیلا ہوگا۔ مولانا مرحوم کی شخصیت میں اتنی کشش اور گفتگو میں اتنی دلآویزی تھی کہ اُن حضرات پر رشک آتا ہے جنھوں نے ان کے حلقۂ درس میں اُن کے حدیث اور علمِ حدیث کے رموز سیکھے۔ جمعیۃ العلماء کی مجلسِ عاملہ کے جلسوں میں شرکت کے لئے دہلی تشریف لاتے تو راقم الحروف اکثر ان سے استفادہ کی غرض سے، گفتگو کا سلسلہ چھیڑ دیتا اور وہ اس قدر جچے تلے الفاظ اور دلنشین انداز میں مسئلے کے ہر گوشے پر روشنی ڈالتے کہ انشراح کی کیفیت پیدا ہو جاتی۔ حقیقت یہ ہے کہ اُن کی وفات سے دینی وعلمی دنیا کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا ہے۔ اُن کا اصل وطن تو ہاپڑ تھا لیکن انھوں نے مرادآباد کو اپنا مسکن بنا لیا تھا جہاں وہ حضرت شیخ الاسلام مولانا حسین احمدؒ مدنی کے وصال تک مدرسہ مسجد شاہی میں جو حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا قائم کیا ہوا ہے، درس دیتے رہے۔ حضرت مدنیؒ کے بعد وہ دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث کے منصب پر فائز ہوئے۔ وہ شیخ الہندؒ کے شاگرد تھے اور حضرت انور شاہ صاحبؒ سے بھی کسبِ فیض کیا تھا۔ جو لوگ واقف ہیں وہ کہتے ہیں کہ اُن پر حضرت مدنیؒ کی نظرِ انتخاب کا پڑنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اُس وقت علمِ حدیث میں ان کا ہم پلہ کوئی نہ تھا۔ شیخ الہندؒ کی تحریک سے بھی آپ ذہنی و عملی طور پر وابستہ تھے۔ جمعیۃ العلماء کے جماعتی نظام سے گہرا تعلق تھا۔ اور اسی کے پرچم کے نیچے انھوں نے قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کیں، ادھر کوئی آٹھ نو سال سے تو وہ اس جماعت کے صدر تھے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ روزِ قیامت انھیں اپنے منتخب بندوں کے ساتھ اٹھائیں، ان کے اعمالِ صالحہ کے طفیل ہمیں نیک عمل کی توفیق دیں گا اور دارالعلوم دیوبند کی مسندِ حدیث کے لئے غیب سے ان ہی جیسی شخصیت کا انتظام فرمائیں۔ آمین۔

پروفیسر محمد مجیب

کوریا کا ادب

[سلسلے کے لیے ملاحظہ ہو جامعہ بابت فروری ۱۹۷۲ء]

(۱)

بے مہر، ناشائستہ چہرہ،
مکروہ، کٹر، کامیابی زدہ چہرہ،
چہرہ، جس کی صحبت میں بیٹھ کر بے تکلف ہو
جیسے کوئی پرانا ملاقاتی جسے اتفاق سے
پہلی بار ساتھ بیٹھنے کا موقع ملا ہو

---

(۲)

کامیابی کی مسرت کو وہی سب سے زیادہ پر سرور مانتے ہیں
جو کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔
اکسیر کا اندازہ کرنے کے لئے
انتہائی طلب درکار ہوتی ہے

اُس شاہانہ ہجوم میں سے
جس نے آج فتحمندی کا جھنڈا لہرایا، کوئی بھی

فتح کی شرح نہیں کر سکتا ہے
ایسی صاف اور صریح

جیسی کہ وہ شکست خوردہ جاں بہ لب
جس کے کان میں، دستورِ جنگ کے خلاف،
فتحمندی کے دور بجتے ہوئے باجن
اچانک درد انگیز ہوتے ہیں۔

---

(۳)

اپنے حصہ کی رات گذارنا،
اپنے حصہ کی صبح،
مسرت کے خالی خانہ کو پُر کرنا
جہاں موقع ہو، "ہٹاؤ، لے جاؤ" کہدینا۔

یہاں ایک تارہ، وہاں ایک تارہ،
کوئی ہیں جو بھٹک جاتے ہیں۔
یہاں کچھ کہرہ، وہاں کچھ کہرہ،
پھر ــــ دن کی روشنی!

---

(۴)

دل کا پہلا مطالبہ ہوتا ہے خوشی،

پھر یہ کہ اسے تکلیف سے معاف رکھا جائے
اور پھر وہ معمولی سی دوائیں
جو درد کو دبا دیتی ہیں،

پھر یہ کہ نیند آ جائے
اور پھر، اگر محتسب اعظم
اجازت دے،
مرجانے کی آزادی۔

---

(۵)

دیوانگی کی بہت سی قسمیں فرزانگی کی سب سے اعلیٰ شکلیں ہوتی ہیں۔
بصیرت کی نظر میں،
بہت سی عقلمندی کی باتیں نرا پاگل پن۔

اکثریت کی رائے
اور معاملوں کی طرح اس میں بھی چلتی ہے۔
اقرار کرتے رہو، تمہارا دماغ درست ہے
انکار کرو ـــ فوراً خطرناک ٹھہرائے جاؤ گے،
زنجیروں میں جکڑنے کے قابل۔

---

(۶)

ہائے، کیسی خوشی! ہائے، کیسی خوشی!
میں ناکام ہوئی، تو کیسی بے مائگی!
پھر بھی دیکھو، میرے ہی جیسے مفلسوں نے
سب کچھ ایک داؤ پر لگا دیا
اور جیت گئے! ہاں جیت گئے!
جب وہ کامیابی کے آستانے تک پہنچ کر
ہچکچا رہے تھے!

زندگی بس زندگی ہی تو ہے، موت بس موت!
مسرت بس مسرت ہے، اور سانس خالی سانس!
اور واقعی اگر میں ناکام ہوئی تو کیا،
اسے محسوس کرنے میں بھی تو ایک مزہ ہے کہ بدترین حالت کیا ہے۔
شکست کے معنی شکست ہی ہیں
اس سے زیادہ ویرانی تو ہو نہیں سکتی!

اور اگر میں جیت گئی — ہاں، جہاز کی سلامی دینے والی توپ،
ہاں، گرجا کی گھنٹی،
پہلے آہستہ آہستہ اعلان کرنا!
خیالی جنت کچھ اور چیز ہے
جنت میں آنکھ کھلنا کچھ اور،

مجھے ڈر ہے کہیں وہ مجھے بے قابو نہ کر دے۔

---

(۷)

اگر میں ایک دل کو ٹوٹنے سے بچا لوں
میری زندگی رائگاں نہ ہوگی۔
اگر میں ایک جان کے دکھ کو ہلکا کر دوں،
ایک زخم کو ٹھنڈک پہنچا دوں،
ایک گرتی پڑتی چڑیا کو سہارا دے کر
اس کے گھونسلے میں بٹھا دوں،
میری زندگی رائگاں نہ ہوگی۔

---

(۸)

شور مچا کر لڑنے میں بڑی بہادری ہے،
مگر میں جانتی ہوں ان کی بہادری میں آب و تاب زیادہ ہے
جو سینہ کے اندر حملہ آور ہوتے ہیں
غم کے صف بستہ سواروں پر،

جو کامیاب ہوتے ہیں اور قوموں کو کچھ نظر نہیں آتا،
یا زخم کھا کر گرتے ہیں اور کوئی توجہ نہیں کرتا،
جن کی موت سے بند ہوتی ہوئی آنکھوں کو کوئی ملک
وطن پرستی کی محبت سے نہیں دیکھتا۔

ہم پر اثر ہوتا ہے طرّہ دار جلوس کا،
اسی میں فرشتے شامل ہوتے ہیں،
صف بہ صف، قدم ملاتے ہوئے
برف کی وردیوں سے آراستہ

---

(۹)

دین ایمان بڑی اچھی ایجاد ہے
ان حضرات کے لئے جو دیکھ سکتے ہیں،
مگر خوردبینیں ہوشیاری سے کام لینے لگتی ہیں
جب معاملہ نازک ہو!

---

(۱۰)

ایک گراں قدر، خستہ لطف آتا ہے
کسی قدیم تصنیف سے ملاقات میں
جس کا لباس اس صدی کا ہو جب وہ لکھی گئی تھی،
میں اسے ایک اعزاز سمجھتی ہوں

اس کے مقدس ہاتھ کو پکڑنا
اور اپنے ہاتھ سے اس میں گرمی پہنچانا،
ایک یا دو منزلیں واپس جانا

اُس دور تک جب وہ جوان تھی۔

اُس کے انوکھے خیالات کا معائنہ کرنا
علم کو ورق ورق الٹ کر حاصل کرنا
قدیم ادب کے سرمائے سے
ان معاملوں کے بارے میں جن سے ہم دونوں کو تعلق ہو۔

یعنی عالموں کو کن باتوں سے دلچسپی تھی،
کیسے کیسے مقابلے ہوتے تھے
جب افلاطون کی جیت یقینی تھی
اور سوفوکلیس[1] ایک جیتا جاگتا آدمی تھا۔

جب سیفو[2] ایک لڑکی تھی
اور بیٹرس[3] وہ گاؤن پہنتی تھی
جسے دانتے[4] نے نورانی لباس بنا دیا۔
یہ کتاب صدیوں پہلے کے واقعات کو

---

۱ قدیم یونان کا ایک ممتاز ڈرامہ نویس

۲ قدیم یونان کی شاعرہ

۳ شاعر دانتے کی معشوقہ

۴ اطالیہ کا مشہور شاعر

اس طرح بیان کرتی ہے گویا سب جانے بوجھے ہیں
جیسے کوئی تمھارے شہر میں آکر بتائے
کہ تمھارے خواب سچے تھے
اس لئے کہ وہ رہتا وہیں ہے جہاں یہ خواب پیدا ہوئے تھے۔

اس کتاب کے وجود میں ایک سحر ہے،
تم اس کی خوشامد کرتے ہو کہ تمھیں چھوڑ کر چلی نہ جائے،
لیکن یہ پرانی کتابیں اپنے جھلی سے منڈھے ہوئے سر ہلاتی ہیں
اور بس یوں ہی شوق کو بڑھا کر ستاتی ہیں۔

ضیاء الحسن فاروقی

عجب روانیِ عمرے کہ در سفر گزرد

①

ہالینڈ میں ایک جگہ ہے ڈری برخن (DRIEBERGEN.)، وہاں ۴؍اپریل سے ۸؍اپریل تک امن مسیحی (Pax Christi) کانفرنس ہوئی، اس کانفرنس میں، جیسا کہ قارئین جامعہ کو ماہ اپریل کے شمارے سے معلوم ہوچکا ہے، مجھے بھی شریک ہونے کا موقع ملا۔ میں یکم اپریل کو رات میں پونے بارہ بجے کے قریب پالم ہوائی اڈے پر کے، ایل، ایم (KLM) کے جمبو جیٹ میں سوار ہوا اور ہالینڈ کے وقت کے مطابق ۲؍اپریل کو صبح ۷ ¼ بجے ایمسٹرڈم کے عظیم الشان بین الاقوامی ہوائی اڈے پر اترا، سفر نہایت آرام دہ اور پُرسکون رہا، کسٹم وغیرہ میں بھی کوئی دقت نہیں ہوئی، صرف زبانی کسٹم ہوا، اور مجھے بڑے احترام کے ساتھ باہر جانے کی اجازت دے دی گئی، جہاں کانفرنس کی طرف سے مجھے لینے کے لئے ڈاکٹر خود دور موجود تھے، اور میرے دوست جمیل قریشی صاحب اور رضا زیدی صاحب بھی جو ہیگ سے چل کر ایمسٹرڈم آئے تھے، منتظر تھے، یہ دونوں حضرات جامعہ سے متعلق ہیں اور آج کل ہندوستان اور ہالینڈ کے مابین ایک ایکسچینج پروگرام کے تحت ہالینڈ میں مقیم ہیں اور اپنے اپنے فن میں ٹریننگ حاصل کر رہے ہیں۔ ان حضرات کو دیکھ کر بڑی تقویت ہوئی، ان کے ساتھ ایک ایرانی طالب علم مسٹر حکیما بھی تھے۔ مجھ پر چونکہ اس وقت کانفرنس کے منتظمین کا حق تھا، اس لئے ان احباب سے معذرت کرنی پڑی اور میں ڈاکٹر خود دور کے ساتھ ان کے گھر چلا گیا، ڈاکٹر صاحب موصوف یہودی الاصل

ہیں، عرصہ ہوا عیسائی مذہب میں داخل ہو گئے تھے، اب وہ پادری اور واعظ ہیں، اور مذاہب کے تقابلی مطالعے سے بڑی دلچسپی رکھتے ہیں، ان کا تعلق ڈچ ریفارمڈ چرچ Dutch Reformed Church کے بائیں بازو کے مسیحی سلسلے ریمونسٹرینٹ برادر ہوڈ Remonstrant Brotherhood سے ہے جو ۱۶۱۰ء میں قائم ہوا تھا۔ سامی مذاہب کا تاریخی پس منظر ان کا خاص موضوع تحقیق ہے، اور اسرائیلی عالموں کے ساتھ مل کر عیسائیت اور یہودی مذہب کے مختلف پہلوؤں پر کام کر رہے ہیں۔ ان کا مکان طورسم نامی شہر میں جہاں ہالینڈ کے سبھی ٹی وی سنٹرز ہیں، ایک بڑی پرسکون سڑک پر واقع ہے۔ میں اور پٹیالہ یونیورسٹی کے پروفیسر ہربنس سنگھ صاحب جو اس کانفرنس کے سلسلہ میں میرے ہمسفر تھے، ان کے گھر پہونچے، لنچ تک مختلف موضوعات پر گفتگو ہوتی رہی، لنچ کے بعد ہم مختلف کمروں میں آرام کے لئے چلے گئے، اس کے بعد چار بجے کر ہم لوگ اس ہوٹل میں پہونچے جہاں ایک رات کے لئے ہمارے قیام کا انتظام تھا۔ ڈاکٹر خود وور کے گھر پر جتنی دیر ہم لوگ رہے محسوس نہیں ہوا کہ کسی اجنبی جگہ ہیں، ان کی اہلیہ، صاحبزادی اور صاحبزادے سبھی نے بڑے اخلاص اور محبت کا سلوک کیا، کوئی تصنع نہیں، کوئی دکھاوا نہیں، جیسے مروت و شرافت کا سرچشمہ بالکل فطری طور پر پھوٹ پڑا ہو، میری طبیعت پر اس کا بڑا اثر ہوا، شاید ترقی یافتہ اقوام کی ترقی و خوشحالی کے اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی ہو کہ ان کے پڑھے لکھے اور ذمہ دار طبقے میں خاصی تعداد ایسے افراد کی ہے جو تصنع اور منافقت سے پاک ہیں۔

رات ہوٹل میں گزاری، صبح کو ۱۰ بجے ڈاکٹر خود وور آئے اور ہم کو معہ سامان اپنے مکان لے گئے، پھر اِدھر اُدھر کچھ سیر کرائی اور لنچ کے بعد ہمیں اپنی کار میں بٹھا کر ڈری برخن کے لئے چل پڑے، راستے میں اوتریخت (Utrecht) کا تاریخی شہر پڑا اور آسٹرلٹز (Austerlitz) کا میدان بھی جہاں نپولین کی لڑائی ہوئی تھی۔ ان دونوں مقامات کی سیر تصور کی نگاہوں نے تو بارہا کی تھی، اب واقعی دیکھنے کو ملے تو ماضی کے بہت سے

واقعات کی یاد تازہ ہوگئی اور قوموں کے عروج و زوال کا نقشہ آنکھوں کے سامنے پھر گیا۔ یہ زمانہ ایسٹر کی تعطیلات کا تھا، اس لئے شاہراہ پر موٹروں اور موٹر سائیکلوں کی کثرت کی وجہ سے ہماری کار کی رفتار بھی سست تھی، لوگ، عورتیں، بچے، مرد، سب پکنک کے لئے باہر آگئے تھے، خوبصورت اور صحتمند لوگ، رنگ برنگ کپڑے، تفریح کا موڈ، جگہ جگہ شاہراہ کے کنارے موٹریں رکی ہوئیں، خوش باش لڑکوں لڑکیوں کا مجمع، اونچے درختوں کی قطاروں کے دامن میں، موسم بہار کے آغاز کی چھوٹی کونپلیں اور ادھ کھلے شگوفے، غرض عجب سماں تھا، صاف محسوس ہوتا تھا کہ واقعتًا دنیا بہت حسین ہے، اور خوف خدا اور جزا و سزا کا معاملہ نہ ہو تو اتنی حسین دنیا میں ڈوب کر رہ جانے کو کس کا جی نہ چاہے گا، ایک اور نظر سے دیکھئے تو ان حسین اور خوشنما مناظر پر نظر پڑتے ہی یہ آواز کانوں میں آتی ہے

یاراں خبر دہید کہ ایں جلوہ گاہ کیست

ہلورسم سے ڈری برخن کا فاصلہ مشکل سے چالیس کلومیٹر ہے، لیکن پہونچنے میں کوئی پون گھنٹے لگ گئے، وہاں پہونچے تو ایک اور ہی دنیا نظر آئی، اونچے درختوں کا سلسلہ دور تک چلا گیا ہے اور انھیں کے درمیان تھوڑے تھوڑے فاصلے پر چند خوبصورت عمارتیں ہیں، معلوم ہوا کہ یہی عمارتیں ہماری منزل ہیں۔ انھیں میں مندوبین ٹھیرائے جائیں گے اور کانفرنس بھی ہوگی۔ ہمارے میزبان نے ہمیں کانفرنس کے سکریٹری کے حوالے کر کے خدا حافظ کہا اور رخصت ہوگئے۔ ہمیں ہمارے کمروں میں پہنچا دیا گیا، کمرے چھوٹے لیکن نہایت آرام دہ، میں نے سوٹ کیس رکھا اور باہر آگیا اور ان عمارتوں سے متعلق معلومات فراہم کرنے اور ان کا حدود اربعہ معلوم کرنے کے لئے تنہا نکل کھڑا ہوا۔

کلیسا اور دنیا

تھوڑی ہی دیر میں معلوم ہو گیا کہ چرچ اور ورلڈ (Kerk en Wereld)

یعنی کلیسا اور دنیا کے نام سے ایک تنظیم ہے جسے دوسری جنگ عظیم کے بعد ۱۹۴۵ء میں نیدرلینڈ کے ریفارمڈ چرچ نے قائم کیا تھا۔ اس کا مقصد چرچ کی خدمت کرنا ہے اور اس فریضے کو یہ تنظیم مختلف طریقوں سے انجام دیتی ہے۔ اس کے اسٹاف پر اس وقت اسّی آدمی کام کر رہے ہیں اور سالانہ بجٹ تقریباً ۲ لاکھ گلڈر ہے (ایک گلڈر کی قیمت تقریب قریب ۲ روپے تیس پیسے ہے) اس کی طرف سے مہینے میں دو بار ایک میگزین چھپتا ہے جس کے عنوان کا ترجمہ اردو زبان میں "کھلا دروازہ" کیا جا سکتا ہے۔ یہ میگزین ایک لاکھ چالیس ہزار کی تعداد میں چھپتا ہے اور کرسمس کے موقع پر تو ساڑھے چھ لاکھ تک چھاپا جاتا ہے۔ اس تنظیم کی طرف سے جو کورسز اور کانفرنسیں منعقد کی جاتی ہیں ان میں زیادہ تر پروٹسٹنٹ چرچ کے مختلف سلسلے شریک ہوتے ہیں، لیکن خاص موقعوں پر رومی کلیسا کے نمائندے بھی شرکت کرتے ہیں۔ اندازہ ہے کہ سال میں کوئی تین سو کورسز اور کانفرنسیں منعقد ہوتی ہیں جن میں لگ بھگ آٹھ ہزار افراد شریک ہوتے ہیں، جگہ اتنی وافر ہے کہ بیک وقت مختلف تنظیموں کی طرف سے کئی کئی کورسز اور کانفرنسیں ہوتی ہیں، ڈچ زبان میں اس کی اپنی مطبوعات بھی نکلتی رہتی ہیں، اس تنظیم کے پاس ۴۶ ایکڑ کا رقبہ ہے اور کوئی دس عمارتیں ہیں۔ اس تنظیم کی ضرورت اس لئے محسوس کی گئی تھی کہ دوسری جنگ عظیم ہی کے دوران لوگوں پر کلیسائی نظام کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی تھی، بعد میں یہ احساس اور شدید ہوا کہ نئی نسل کے افراد مذہب سے بیگانہ تو نہیں ہیں لیکن وہ چاہتے ہیں کہ چرچ سے کوئی تعلق نہ ہو۔ آج بھی وہاں نوجوانوں میں یہی رجحان پایا جاتا ہے اور پرانی نسل کے لوگ متفکر اور پریشان ہیں کہ نوجوانوں کو کس طرح اور کس حد تک مذہب سے اور چرچ کی ڈسپلن سے قریب رکھا جائے۔ اس کے لئے چرچ کے منتظمین، سنجیدہ و تعلیم یافتہ والدین اور یونیورسٹیوں کے دانشور مل کر مختلف قسم کی تعلیمی و تہذیبی سرگرمیوں کی مدد سے، نوجوانوں کو مذہب سے قریب تر رکھنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔

ہالینڈ میں ہر جگہ عیسائی مذہب کے اثرات صاف نظر آتے ہیں۔ ڈچ قوم مذہبی ہے

اور مذہبی معاملات میں دلچسپی لیتی ہے۔ مشہور ہے کہ اگر افریقہ کے تپتے ہوئے صحرا میں بھی اتفاق سے دو ڈچ ایک جگہ جمع ہو جائیں تو ملاقات کے تھوڑی ہی دیر بعد مذہب پر گفتگو شروع کر دیں گے۔ ڈچ قوم کو میں نے سنجیدہ اور بھاری بھرکم پایا، اس کی ایک خاص وجہ کیلون ازم (Calvinism) کا گہرا اثر ہے۔ سولہویں صدی کے شروع میں لوتھر کی اصلاحی تحریک یورپ میں پھیلی تو اسے ہالینڈ کی آب و ہوا بہت راس آئی، یہاں پہلے ہی سے اراسمس (Erasmus) کی اناجیلی ہیومانزم کے اثر کی وجہ سے بہت سے لوگ رومی کلیسا کی تعلیمات اور اعمال سے غیر مطمئن اور اس کے نکتہ چیں تھے۔ ۱۵۶۰ء میں کیلون ازم جنوب کی راہ سے ہالینڈ میں داخل ہوا اور اپنے پیرووں کے جوش و عزم اور اچھی تنظیم کی وجہ سے اسے جلد ہی ڈچ پروٹسٹنٹزم میں اہم جگہ حاصل ہو گئی۔

چرچ اور ورلڈ کے منتظموں سے گفتگو کرنے کے بعد اندازہ ہوا کہ باوجود اختلافات کے مختلف تنظیموں کی طرف سے یہ کوشش جاری ہے کہ وہ ایک دوسرے کے قریب سے قریب تر آئیں، اس لئے کہ نوجوانوں کی طرف سے یہ مطالبہ ہے کہ کلیسائی تنظیموں میں اتحاد و اشتراک کی صورت نکالنی چاہئے، ایسے شہروں میں جہاں یونیورسٹیاں ہیں طالب علموں نے خود بین کلیسائی عبادتوں کا انتظام کیا اور عملی طور پر دکھا دیا کہ اگر خلوص کے ساتھ سچی مذہبیت کی تلاش کی جائے تو کلیسائی اختلافات کی دیواریں کوئی بڑی رکاوٹ نہیں۔ اس طرح آج ہالینڈ میں ایسی فضا قائم ہو گئی ہے کہ مذہبی اختلافات سے فائدہ اٹھانے والے پادری اور واعظ گھاٹے میں رہتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ ڈچ پروٹسٹنٹزم کے حلقے میں، دوسرے عیسائی ملکوں کی طرح، سیکولرزم کا اثر بڑھتا جا رہا ہے، لیکن میں نے محسوس کیا کہ ہالینڈ والوں کی روحانی زندگی میں کلیسا آج بھی ایک زندہ قوت ہے۔ تبلیغ، سوشل سروس، عبادت اور ذکر و فکر کے طریقوں میں ضروری تبدیلیوں اور کلیسا کی عمارات کے جدید طرز تعمیر کی وجہ سے بہت سی مذہبی جماعتوں میں نئی زندگی پیدا ہو گئی ہے۔ کرسچین ٹریڈ یونین تحریک سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ہالینڈ میں عیسائی مذہب

نئے معاشی مسائل سے آنکھیں نہیں چراتا، وہ ان سے آنکھ ملانے کے لئے آمادہ ہے۔ راٹرڈم میں میں نے ایک چرچ دیکھا، جو ابھی حال میں تعمیر ہوا ہے، نئے شاپنگ سنٹر کے بیچ میں ہے اور عیسائی مذہب کی سبھی شاخوں کے لوگ یہاں عبادت کرتے ہیں، چرچ کی عمارت جدید طرز کی ہے، سوائے صلیب کے نشان کے جو ایک نمایاں جگہ ہے، باقی اس کا سب کچھ جدید شاپنگ سنٹر ہی کا ایک حصہ معلوم ہوتا ہے۔ نفسیاتی طور پر نوجوانوں پر غالباً یہ اثر ہوتا ہوگا کہ مذہب اور عہد جدید میں کوئی تضاد نہیں، دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔

پاکس کرسٹی کانفرنس

پاکس کرسٹی یا امن مسیحی کانفرنس کا موضوع بحث تھا "امن پسندوں کا تشدد"۔ یہ موضوع نہ صرف یہ کہ چونکا دینے والا بلکہ اپنی جگہ فکر انگیز بھی تھا۔ ہم میں سے کتنے ہی افراد اور کتنی ہی سماج ایسی ہیں جو امن پسندی کا دم بھرتی ہیں، اور بظاہر امن پسند معلوم بھی ہوتی ہیں، لیکن، افراد اپنے طور طریقے میں اور سماج اپنی ساخت اور تنظیم میں تشدد سے کام لیتے ہیں، کبھی کبھی یہ تشدد نظر نہیں آتا، کبھی آشکارا ہو جاتا ہے، ان میں سے بعض کا یہ خیال بھی ہے، اور یہ خیال بڑی حد تک غور طلب اور لائق توجہ ہے کہ انصاف قائم کرنے اور سماج کو صراط مستقیم پر رکھنے کے لئے تشدد کے استعمال کی ضرورت پڑ سکتی ہے، اور ایسی صورت میں ایک ناگزیر علاج سمجھ کر اس کا استعمال کرنا چاہئے۔ کانفرنس کے منتظمین کے سامنے یہ نقطہ نظر بھی تھا، لیکن بنیادی طور پر وہ یہی چاہتے تھے کہ اُن امکانات کی نشاندہی کی جائے جن سے سماج میں عدم تشدد کی راہ اختیار کر کے، ضروری تبدیلیاں لائی جا سکتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس امکان پر غور کیا جائے کہ کیا بین اقوامی اور قومی، دونوں سطح پر، عدم تشدد پر مبنی سیاسی و سماجی انقلاب برپا کیا جا سکتا ہے۔

اس کانفرنس کی روح رواں ڈام ہیلڈر کمارا (Dom Helder Camara) تھے۔ کمارا برازیل کے ہیں، کوئی ترپن سال کی عمر ہے، گاندھی جی اور مارٹن لوتھر کنگ کے عدم تشدد

کے اصولوں کے قائل اور پیرو ہیں، ۱۹۶۴ء میں وہ برازیل کے شمال مشرق میں واقع ریسیف کے آرک بشپ مقرر ہوئے، اس سے بارہ دن پہلے یکم اپریل ۱۹۶۴ء کو برینکو نے فوجی انقلاب برپا کرکے زمام اقتدار سنبھالی تھی، کمارا نے آرک بشپ کا عہدہ سنبھالتے ہی اعلان کیا: "ہمیں یہ خیال ذہن سے نکال دینا چاہئے کہ چند معمولی اصلاحات کے ذریعہ مسائل حل کئے جا سکتے ہیں" وہ ذہن اور سوچنے کے ڈھنگ کو بدلنا چاہتے ہیں، اور اپنے ملک اور پورے جنوبی امریکہ کو اُن تباہیوں اور بربادیوں سے بچانا چاہتے ہیں جن کے پیچھے سرمایہ داری کی لوٹ کھسوٹ اور سیاسی و معاشی سامراج کی سازشیں ہیں۔ وہ ڈرائنگ روم کے انقلابیوں سے گریزاں ہیں، وہ اُن انقلابیوں کی عزت کرتے ہیں جو تشدد کی راہ اختیار کرنے کے لئے اپنے آپ کو اخلاقی طور پر پابند سمجھتے ہیں، اس لئے کہ وہ اپنا عیش و آرام، اپنا مال اور یہاں تک کہ اپنی جان قربان کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں۔ لیکن جہاں تک ان کی اپنی ذات کا تعلق ہے، وہ تشدد کے استعمال کے بجائے تشدد کا شکار ہو کر مرجانا پسند کرتے ہیں، اور اس سلسلہ میں پورے طور پر گاندھیائی ہیں۔ ریسیف میں وہ ۱۹۶۸ء سے "عمل، انصاف اور امن" کی تحریک کے رہنما ہیں۔

ڈام کمارا کی پیش قدمی پر بلائی گئی اس کانفرنس کا مقصد یہ بھی تھا کہ تمام براعظموں کے چند باشعور اور حساس افراد ایک جگہ جمع ہوں اور غور کریں کہ سماج میں ضروری اور بنیادی تبدیلیوں کے لئے عدم تشدد کے کون سے راستے اختیار کئے جائیں، ہر سماج میں ظلم اور ناانصافی، سختی اور تشدد ہے، کیا کیا جائے کہ سماج سے یہ خرابیاں دور ہو جائیں، اور اگر بالکل دور نہ ہوں تو کم سے کم رہ جائیں، بین اقوامی سطح پر بھی فکر و عمل میں بنیادی انقلاب کی ضرورت ہے، اس کی بھی ضرورت ہے کہ مختلف ملکوں میں اس نہج پر کام کرنے والوں کے مابین زیادہ سے زیادہ اشتراک و تعاون اور ایک دوسرے کے تجربات کی افہام و تفہیم کی راہیں کھلیں۔ اس کے ساتھ ہی اس کا تحقیقی مطالعہ کیا جائے کہ کیوں زیادہ تر لوگ فلسفۂ عدم تشدد کو ناقابل عمل تصور کرتے ہیں، اور ایسے لوگوں کی تعداد اتنی کم کیوں ہے جو اس کو اعتقاد کے طور پر مانتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔

کانفرنس کے شروع ہی میں یہ کہہ دیا گیا تھا کہ ناانصافیوں ومظالم کی نشاندہی کی جائے گی، اور تشدد پر مبنی ناقابل برداشت سماجی ومعاشی تنظیموں سے متعلق مکمل کر بحث ہوگی، خواہ یہ تنظیمیں اور ان کی ناانصافیاں ترقی یافتہ ملکوں میں ہوں یا ترقی پذیر ملکوں میں، یا ان کا تعلق دونوں قسم کے ملکوں سے متعلق کسی خاص تنظیم یا تنظیمی رشتے سے ہو، مثلاً قومی، ماورائے قومی اور بین اقوامی سطح پر سماجی اور معاشی تنظیمیں، نسل پرستی کا نظریہ، جبر وتشدد پر مبنی سماجی وسیاسی ڈھانچے، صنعتی ملک یا کوئی صنعتی فوجی نظام اقتدار۔

اس مسئلہ پر غور وخوض بھی کانفرنس کا موضوع بحث ہوگا کہ کیا اسلحہ بندی اور تشدد کے علاوہ قومی اور بین اقوامی تنازعات کو حل کرنے کا کوئی اور طریقہ بھی ہے، اور کیا یہ ممکن بھی ہے، کن حالات میں عدم تشدد کا طریقہ موثر ہوسکتا ہے اور کیا واقعی کچھ ایسے حالات ہوتے ہیں کہ عدم تشدد پر عمل ناممکن، ناکام اور غیر نتیجہ خیز ہوتا ہے۔ مذہب، کلیسا اور روحانی مزاج اور بنیادی طور پر غیر مادی زاویہ نظر رکھنے والی تنظیمیں تشدد پر مبنی سماجی ومعاشی نظام میں بنیادی تبدیلیاں لانے، جبر وتشدد کے بجائے امن اور سکون کی فضا پیدا کرنے، کشمکش اور تنازع کا حلقہ تنگ سے تنگ کرنے، اور زندگی کی مادی نعمتیں زیادہ سے زیادہ افراد تک پہنچانے میں کیا اور کہاں تک موثر رول ادا کرسکتی ہیں اور تعلیم اور رابطے اور مواصلات کے عالمگیر موثر طریقوں سے کہاں تک یہ مقاصد حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

آخر میں یہ کہ حسین تصورات، پُرزور تجاویز اور گونجتی ہوئی تقریروں میں الجھ کر رہ جانے کے بجائے کانفرنس اپنے مقاصد کے حصول کے لیے، کہاں تک اور کیا کیا حقیقت پسند اور تعمیری لائحہ عمل پیش کرسکتی ہے۔

اس کانفرنس میں مغربی یورپ، پولینڈ، انگلینڈ، امریکہ، جنوبی امریکہ، کناڈا، جنوبی افریقہ، تنزانیہ، موزمبیق، مصر، ہندوستان، سیلون اور ویٹ نام سے کوئی ستر مندوبین شریک ہوئے۔ یہ مختلف زبانیں بولنے والوں کا رنگا رنگ اجتماع تھا، لیکن انگریزی اور فرانسیسی دو خاص زبانیں

تھیں جن میں کانفرنس کی کارروائی ہوتی تھی، کیونکہ پندرہ بیس اشخاص ایسے تھے جو یا تو انگریزی بالکل نہیں جانتے تھے یا بہت ہی کم جانتے تھے۔ اسی لئے دو ماہر ترجمان بھی لندن سے بلائی گئی تھیں، جنھیں فرانسیسی اور انگریزی پر یکساں قدرت تھی۔

مغربی ملکوں کی ترقی اور خوشحالی میں جن چیزوں کا دخل ہے ان میں، میرے خیال میں، محنت اور تنظیم (Organisation) کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ تقریباً ایک ہفتہ تک، شب و روز، میں اس کا مشاہدہ کرتا رہا، کانفرنس کی مختلف کمیٹیوں کی نشستوں کا وقت پر شروع اور ختم ہونا، ناشتے اور کھانے اور چائے وغیرہ کا معقول اور صاف ستھرا انتظام، کارکنوں کی ان تھک محنت، غرض ہر بات، بڑی سے بڑی اور چھوٹی سے چھوٹی، منظم اور خوش سلیقگی کا نمونہ، ہم لوگوں کے رہنے کے کمروں اور غسل خانوں کی صفائی، فرش کی دھلائی پچھائی، بستر اور کمرے کی دوسری چیزوں کا کانفرنس کی صبح کی نشست کے بعد سلیقے سے اپنی جگہ پر موجود پانا، اور یہ سب کام، بغیر کسی شور ہنگامے کے، مشینی انداز پر انجام پاتا، اور ہاں مشین میں تو پھر بھی کچھ نہ کچھ آواز ہوتی ہے، یہاں کوئی آواز نہیں تھی۔ دو دن کے بعد میں نے ان لڑکیوں کو دیکھا جو یہ سب کام کرتی تھیں، صحتمند اور محنتی لڑکیاں، ہالینڈ کی خوشحالی اور اچھے معیار زندگی کی خاموش ترجمان، انھیں دیکھکر مجھے اپنے وطن کی وہ عورتیں اور لڑکیاں یاد آتیں جو بیچاریاں اپنی محنت کا پورا معاوضہ بھی نہیں پاتیں، جن کے چہروں پر ناکام تمناؤں کے نقش نمایاں ہوتے ہیں، جن کے ہاتھوں پر حسرتیں جھریاں بن کر ابھر آتی ہیں اور جن کی آنکھوں میں نامرادیوں اور حرماں نصیبیوں کے آنسو جو بہتے نہیں، ڈھلکتے نہیں، دیکھے جاسکتے ہیں، اس بار ہالینڈ میں، انگلینڈ میں، میں نے ہر جگہ اپنے دیس کی غریب جنتا کو، ہر وقت اپنی آنکھوں کے سامنے پایا، ہالینڈ میں کیسی خوشحالی، لڑکے لڑکیاں، مرد، عورتیں، بچے، بوڑھے، سب کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، بھوکا، ننگا، بے گھر کوئی نہیں، اتنے بیمار نہیں جتنے ہمارے یہاں، اور اگر بیمار ہیں تو علاج کرا سکتے ہیں، ہمارے غریبوں کی طرح نہیں کہ بیمار پڑے ہیں تو علاج نہ کرا سکنے کی وجہ سے مر جائیں

اور اپنے لاڈلوں کو اس حسرت کے ساتھ قبرستان یا شمشان گھاٹ لے جائیں کہ آہ، یہ کہنے کو تو نہ ہوتا کہ علاج نہ کرا سکے! کوئی باور کرے یا نہ کرے، میں سچ کہتا ہوں کہ وطن سے دور، ڈری برخن میں، ہیگ میں، ایمسٹرڈم میں، راٹرڈم میں، اپنے دیس کی غریبی پر میں اکثر رو پڑا، اور کہہ اٹھا کہ شاید ہم ترقی کی اس منزل پر کبھی نہ پہونچ پائیں، اور اگر پہنچیں بھی تو نہ معلوم کب پہونچیں۔ اپنے غریبوں کے ساتھ مجھے اپنی قوم کی کاہلی، بے حسی، بے عملی اور اخلاقی خرابیاں بھی یاد آتیں، خود اپنے عیوب اُبھر کر سامنے آجاتے، خاص طور سے اس وقت جب میں اہل ہالینڈ کو محنت، تندہی اور جانفشانی سے کام کرتے ہوئے دیکھتا، سوچتا کہ یہ لوگ معاملات میں کتنے راستباز اور وعدے کے پکے ہیں، حب الوطنی ان کا دین ایمان ہے، قومی مصالح کے پیش نظر ذاتی مفاد کو نظر انداز کر دیتے ہیں، مقامی وفاداریوں کو قومی وفاداری پر ترجیح نہیں دیتے ــــــ یہ سب سوچتا اور اپنی اور اپنی قوم کی زبوں حالی پر آہ بھر کر رہ جاتا!

(باقی)

ضیاء علی خاں اشرفی

ملّا عبدالقادر بدایونی

ملّا عبدالقادر بدایونی صرف ادیب، شاعر، مورخ اور اکبر بادشاہ کے درباری ہی نہ تھے بلکہ وہ ایک عالم باعمل اور درویش صفت بزرگ بھی تھے۔ ان کے والد کا نام شیخ ملوک شاہ تھا۔ حضرت مخدوم اشرف اکبرآبادی کی صاحبزادی کے ساتھ ان کی شادی ہوئی تھی جن کے بطن سے ملّا عبدالقادر قادری رحمۃ اللہ علیہ ۱۷ ربیع الثانی ۹۴۷ھ ہجری کو قصبہ بساور علاقہ ریاست بھرت پور میں پیدا ہوئے تھے۔ وہیں نشوونما پائی تھی اور سید محمد مکّی سے قرآن مجید پڑھا تھا۔ چند ابتدائی کتابیں صرف ونحو کی اپنے نانا مخدوم اشرف سے قصبہ بساور ہی میں رہ کر پڑھی تھیں۔ ۹۶۰ھ ہجری میں تکمیل علوم کی غرض سے اپنے والد ماجد کے ہمراہ بساور سے آگرہ چلے آئے تھے اور شیخ مبارک ناگوری سے علم کلام پڑھا تھا۔ بعدہٗ قصبہ سنبھل پہنچ کر مولوی حاتم علی سنبھلی سے کنز فقہ کے چند اسباق پڑھے تھے۔ میاں حاتم علی سنبھلی نے اپنی کلاہ اور شجرہ بھی تبرکاً مرحمت فرمائے تھے۔ سنبھل سے چل کر علم کے شوق میں بدایوں آئے تھے اور ملّا عبداللہ عارف باللہ بدایونی کی خدمت میں رہ کر تکملۂ علوم ظاہری کیا تھا۔ بعد تحصیل علوم بدایوں سے آگرہ واپس چلے گئے تھے۔ وہیں آپ کے والد کا انتقال ہوا تھا مگر لاش قصبہ بساور لے جاکر دفن کی گئی تھی۔ طالب علمی کے زمانہ سے حضرت شیخ داؤد کرمانی سے عقیدت رکھتے تھے۔ علوم صوری ومعنوی سے بہرہ مند ہوکر سلسلۂ قادریہ میں حضرت شیخ داؤد قادری کرمانی جھنی وال کے مرید ہوئے تھے۔ علاوہ ازایں حضرت شیخ جلال تھانیسری، حضرت شیخ سلیم چشتی، حضرت شیخ برہان الدین کالپی والے، حضرت

شیخ نظام الدین نارنولی، حضرت شیخ ابوالفتح گجراتی اور حضرت شیخ نظام الدین امیٹھی والے سے بھی اکتسابِ فیض کیا تھا۔ پابند صوم صلوٰۃ، حامل طریقت، عامل شریعت، دیندار بزرگ تھے۔ فاروقی نسل کے معزز اور ممتاز اشخاص میں آپ کا شمار تھا۔ ادبی ذوق بہت بلند تھا۔ صرف نثر ہی نہیں لکھتے تھے شعر بھی کہتے تھے اور قادری تخلص تھا۔ علم تاریخ سے آپ کو خاص شغف تھا۔ منتخب التواریخ اور کشف الغطار فی احوال اصحاب الصفار آپ کی مشہور تصانیف ہیں۔ فن تاریخ گوئی میں کمال حاصل تھا۔ اکثر واقعات کی تاریخیں فی البدیہہ کہی ہیں۔ شعری مجموعہ تو آپ کا ہمیں کوئی دستیاب نہ ہو سکا البتہ متفرق اشعار، رباعیات اور قطعات ضرور ہماری نظر سے گزرے ہیں جو آپ کی بلند افکاری کے ضامن ہیں۔ تصوف اور دینی مسائل پر بھی ایک کتاب نجات الرشید آپ نے لکھی تھی جو بہت مقبول ہوئی۔ آپ کی تصانیف اور تراجم ایک درجن سے زیادہ ہیں جن میں بعض عربی و سنسکرت کتابوں کے فارسی تراجم بھی شامل ہیں۔ ۹۷۱ھ ہجری میں شیخ جمال خاں منگن بن شیخ حبیب منگن بدایونی کے خلوص و محبت پر آگرہ چھوڑ کر بدایوں میں سکونت اختیار کی تھی اور سلطان المشائخ حضرت خواجہ سید محمد نظام الدین اولیار محبوب الٰہی قدس سرہٗ کی ڈیوڑھی کے قریب تینگی ٹیلہ پر اپنا مکان تعمیر کرایا تھا۔ حسین خاں حاکم بدایوں کی کچہری میں ملازم ہو کر ذی وقار علمار میں شمار کیے جانے لگے تھے۔

منتخب التواریخ میں آپ کے خود نوشت حالات اس طرح درج ہیں۔ بہرام خاں کے مبارک عہد میں آگرہ میں طالب علمی کرتا تھا۔ اس زمانہ میں شیخ داؤد قادری کرمانی کا شہرۂ کرامت سن سن کر بے دیکھے میرے دل میں ان کا اعتقاد ہونے لگا تھا۔ چند بار ان کے پاس شیر گڑھ جانے کا ارادہ بھی کیا لیکن نہ جاسکا۔ کبھی والد مرحوم مانع ہوئے اور وہ مجھے بیانہ کے راستے سے واپس لے آئے اور کبھی اپنے دوست کی وجہ سے نہ جاسکا۔ غرضکہ بارہ سال تک باوجود کوششوں کے ان کی خدمت میں نہیں پہنچ سکا۔ اسی اثنار میں میرے والد شیخ ملوک شاہ جو فضلائے روزگار سے تھے اور شیخ پنجو سنبھلی کے مرید و خلیفہ تھے، ۲ رجب ۹۶۹ھ ہجری کو بمقام آگرہ فوت ہو گئے۔

ان کی لاش ان کے مولد قصبہ بساور لے جاکر دفن کی گئی۔ ۹۷۰ھ ہجری میں میرے نانا مخدوم اشرف اکبر آبادی فوت ہوئے تھے اور ان کو بھی وہیں دفن کیا گیا تھا۔ ان دونوں مزاروں سے بڑا فیض جاری ہے۔ میں نے اپنے باپ کا قطعہ تاریخ وفات بھی لکھا ہے۔ اس کے بعد ۹۷۱ھ ہجری میں شیخ جمال خاں منگن بن شیخ حبیب منگن بدایونی کے اظہار خلوص و محبت پر بدایوں آکر رہنے لگا تھا اور اپنا گھر پتنگی ٹیلہ پر سلطان المشائخ حضرت محبوب الٰہی نور اللہ مرقدہٗ کی ڈیوڑھی کے قریب تعمیر کرالیا تھا اور حسین خاں حاکم بدایوں کی کچہری میں ملازمت کرلی تھی۔ بدایوں آئے ہوئے ابھی زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ شیخ داؤد کرمانی کے خادم مسمی کالو مجھے ملے اور بولے بڑے افسوس کی بات ہے میاں داؤد کرمانی عالم میں موجود ہیں اور تم ایک مرتبہ بھی ان سے ملنے نہیں گئے۔ یہ سن کر میں بہت پریشان ہوا۔ میری پریشانی دیکھ کر خداوند کریم نے سبب پیدا کردیا۔ حسین خاں حاکم بدایوں ابراہیم حسین کے تعاقب میں بدایوں سے پنجاب کی طرف روانہ ہوا۔ میں بھی اس کے ساتھ ہولیا اور لاہور پہنچ گیا۔ پھر لاہور سے شیر گڑھ جاکر حضرت شیخ داؤد قادری کے دیدار پر انوار سے مشرف ہوا۔ ایسا حسین انسان میں نے کبھی نہ دیکھا تھا۔ مسکراہٹ اور تکلم میں ہونٹوں سے نور چمکتا تھا۔ جس کی جھلک نے میرے دل کو منور کردیا۔ مجھے دیکھ کر میرا حال پوچھا اور بڑی شفقت سے اپنے ہاتھ بڑھا کر مجھے مرید کرلیا اور خانقاہ میں رہنے کا حکم دیا۔ میں خانقاہ میں رہنے لگا اور ہر وقت شیخ کی صحبت میں رہ کر صفائی قلب حاصل کرتا رہا اور ذکر و شغل میں مصروف رہا۔ تین دن گزرنے کے بعد چوتھے روز جب دست بوس ہوا تو مجھے اپنے پاس بٹھا کر اپنی کلاہ مرحمت کی اور ارشاد فرمایا: "اب تم میری طرح اپنے اہل میں جاکر رہو ہمارا یہی طریقہ ہے۔" پھر ایک چادر اور ایک رومال زنانخانہ سے منگوا کر میرے متعلقین کے لئے عطا کیا۔ یہ شفقت دیکھ کر میں نے عرض کی اگر پیرہن مرحمت ہوتا تو بہتر تھا۔ اس پر سوچ کر فرمایا: "وقت آنے پر وہ بھی ملے گا۔" پھر کچھ اسرار نہانی اور مقاصد و مطالب فقر بتا کر مجھے رخصت کردیا۔ ان چار دن میں جو باتیں میں نے دیکھیں اور سنیں

ان کو میں بیان نہیں کرسکتا۔ میں نے اپنے دل میں سوچا اب میں سب کاروبار ترک کر کے اس خانقاہ کی جاروب کشی کروں گا مگر اس کی بھی منظوری نہیں ہوئی۔ چنانچہ میں بحالت مجبوراً چل دیا۔ بدحواسی میں میری چیخ نکل گئی۔ جس کو سن کر شیخ نے مجھے اپنے پاس بلاکر بڑی تسلی دے کر فرمایا: "میری خانقاہ میں تین دن سے زیادہ کوئی فقیر نہیں ٹھہرتا۔ تجکو میں چوتھے دن رخصت کر رہا ہوں یہ شرف تیرے لئے کیا کم ہے۔"

باقیات الصالحات میں مولوی عبدالوالی بدایونی لکھتے ہیں کہ شیر گڈھ سے واپس ہونے پر ملا عبدالقادر اکثر مشائخ عصر کی صحبت سے مستفید ہوکر نعمت باطنی پاتے رہے تھے۔ دو مرتبہ شیخ جلال تھانیسری خلیفہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی قدس سرہٗ کی خدمت میں حاضر ہوکر فیض حاصل کیا تھا اور بذریعہ شیخ اعظم فاروقی بدایونی حضرت شیخ سلیم چشتی فتحپوری کی صحبت سے فیض یاب ہوئے تھے اور شیخ برہان الدین کالپی والے اور شیخ نظام الدین نارنولی کی زیارت سے فیض یاب ہوکر شیخ ابوالفتح گجراتی کی خدمت میں جاکر ان سے بھی تلقین ذکر پائی تھی۔ ان کی صحبت میں رہ کر ملا نے عجیب فیض پایا تھا اور غریب مشاہدہ کیا تھا اور ان پر مطالب قرآنی منکشف ہوگئے تھے اور ایسی کیفیت ہوگئی تھی کہ آواز اور شمع کے گداز سے ان کو سوز و گداز ہونے لگتا تھا۔ ۹۷۰ھ ہجری میں سید علی اصغر بدایونی اور قاضی احمد کے ہمراہ شیخ نظام الدین امیٹھی والے کی خدمت میں پہنچ کر ان سے استفادہ حاصل کیا تھا۔ شیخ موصوف نے بھی اپنے سر کی کلاہ مرحمت کی تھی اور ملا کو ایک حجرہ میں لے جاکر دو رکعت نماز ادا کرائی تھی۔

منتخب التواریخ میں ملا نے لکھا ہے کہ میں نے وہ نماز عجیب حالت میں ادا کی تھی، اس وقت دو فقیر باہر بیٹھے سرود ہندی پر اپنی آواز حزیں اور دل خراش صدا سے گا رہے تھے۔ اس کو سنتے ہی میری حالت متغیر ہوگئی تھی۔ اس وقت شیخ ممدوح نے مجھے اجازت اس دعا کے پڑھنے کی دی تھی اور فرمایا تھا کہ اس کو ہمیشہ پڑھتے رہنا۔ اللھم انی اعوذبك من الصمد

والبیکم والجنون والجزام والبرص والمعٰے ۔ پھر شیخ عبدالحق محدث دہلوی سے بے حد دوستی ہوگئی تھی اور بڑے خلوص کے ساتھ خط وکتابت ہونے لگی تھی ۔ چنانچہ میں جس وقت بدایوں سے روانہ ہوکر دہلی ہوتا ہوا لاہور پہنچا ہوں تو شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مجھے ایک خط بھی لکھا تھا۔

تذکرۃ الفضلار میں علامہ خانی خاں نے لکھا ہے کہ ۹۸۱ھ ہجری میں بوجہ تقرب بارگاہ حسین خاں حاکم بدایوں جلال خاں قورچی اور حکیم عین الملک کے توسل سے ملا کی رسائی شہنشاہ اکبر کے دربار میں ہوگئی تھی اور حسن کارکردگی کے صلہ میں ایک ہزار بیگھے آراضی معافی دوام موضع عطارپور پرگنہ بدایوں کے جاگیردار ہوگئے تھے ۔ بعد ازاں قاضی علی بغدادی کی کوشش سے منصب ہزاری پر پہنچ کر بادشاہ کے حضور میں نذر گزارنے لگے تھے اور ہم کلامی کا شرف حاصل ہوگیا تھا۔ شاہ کے مصاحب بن کر گروہ نورتن میں داخل ہوگئے تھے ۔ بادشاہ نے ملا کا رجحان تالیف وتصنیف کی طرف پاکر تالیف اور ترجمہ کا کام ان کے سپرد کردیا تھا اور شیخ بھادون نامی دکھنی برہمن نومسلم کو امداد میں مامور کردیا تھا۔ ملا اس کام سے بہت خوش ہوئے تھے اور بڑی قابلیت سے سنسکرت کی کتابوں کا ترجمہ فارسی میں کرنا شروع کردیا تھا۔ ۹۹۰ھ ہجری میں رامائن کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا تھا اور ۱۰۰۴ھ ہجری میں منتخب التواریخ مکمل کی تھی ۔

تاریخ اولیاء بدایوں میں مفتی شرف علی سبزواری بدایونی نے لکھا ہے کہ ملا دین الٰہی مذہب کے سخت مخالف تھے ۔ بادشاہ کی ملحدانہ حرکات انھیں پسند نہ تھیں ۔ تصنیف وتالیف کا بہانہ ہاتھ آگیا تھا اس لئے دربار میں بہت کم جاتے تھے ۔ یہ دیکھ کر فیضی نے ان کے خلاف زہر اگلنا شروع کردیا تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ ملا بھی اس کی طرح دین الٰہی کے پیرو بن جائیں مگر ملا صحبت بد اور غذائے حرام سے پرہیز کرنے والے شخص تھے ۔ ابوالفضل اور فیضی نے اپنے باپ شیخ مبارک ناگوری کے انتقال پر داڑھی مونچھیں منڈا کر بھدرا کرائی تھی ۔ ملا نے خوب مضحکہ اڑایا تھا اور موتراش چند اس واقعہ کی تاریخ لکھی تھی ۔ یہ بات فیضی کو اور بھی بری معلوم ہوئی اب

(۱۰۰۱ھ)

وہ انھیں زیر کرنے کی تدبیریں سوچنے لگا مگر علمی قابلیت کی وجہ سے ان کا کچھ بگاڑ نہ سکا۔
چونکہ دین الٰہی کا اصل بانی فیضی تھا اس لئے اس نے سوچا کہ دیگر انبیاء علیہ السلام کی طرح اکبر کو بھی معراج کرائی جائے اور اس کی نبوت کا اعلان کیا جائے۔ اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی غرض سے اس نے چند اوراق بطور صحیفہ لکھ کر ایک شخص کو سکھا پڑھا کر دیئے اور خود علی الصبح بادشاہ کے حضور میں پہنچ کر حسب معمول سیر کو چل دیا۔ راستہ میں اس نے کہنا شروع کیا: "جہاں پناہ، میں نے آج رات ایک عجیب خواب دیکھا ہے جس کی تعبیر یقیناً مبارک ہوگی۔" بادشاہ نے بکمال استعجاب بیان کرنے کو کہا۔ فیضی بولا: ابھی تھوڑی دیر ہوئی کیا دیکھتا ہوں ایک ایسا ہی جنگل ہے۔ میں اور آپ اسی طرح سیر کرنے جا رہے ہیں، ایک فرشتہ نے آکر آپ کو صحیفہ دیا ہے اور آپ معراج کی سعادت سے مشرف ہوئے ہیں۔ اتنے میں میری آنکھ کھل گئی۔" یہ سن کر اکبر بہت خوش ہوا اور فیضی کو سینے سے لگا لیا۔ تھوڑی دور چلے ہوں گے کہ ایک درخت کے کھوکلے سے وہی سکھا پڑھا انسان اس خوبی سے نکل کر اکبر کے روبرو آیا کہ بادشاہ اسے دیکھ کر جھجک گیا۔ فیضی نے کہا: "جہاں پناہ، گھبرائیں نہیں، میری خواب کی تعبیر کا یہی ظہور ہے۔" اس شخص نے ایک عجیب لہجہ میں کہا: "میں خدا کا بھیجا ہوا تمھارے پاس صحیفہ لایا ہوں۔ آج سے تم نبی ہوئے۔ اب تم اپنی نبوت کا اعلان کرو اور جو احکام اس صحیفہ میں لکھے ہیں ان کی سختی سے پابندی کراؤ اور خلق کو گمراہی سے بچاؤ۔" سر جھکائے ہوئے عقیدت مندانہ طور پر اکبر اس کی تقریر سنتا رہا جب سر اٹھا کر دیکھا تو وہاں کوئی نہ تھا۔ فیضی دست بستہ کھڑا تھا۔ بادشاہ نے پاس بلا کر وہ اوراق اس کو دیئے۔ فیضی نے چوم کر انھیں آنکھوں سے لگایا اور مرحبا صلی علیٰ کہا۔ پھر وہ دونوں وہیں سے پلٹ پڑے۔ صبح کی سپیدی نمودار ہو گئی تھی۔ راستہ میں متعدد اشخاص فیضی کو سکھائے پڑھائے ملے جنھوں نے بادشاہ کو مبارک باد دی اور نبی کہہ کر پکارا۔ دین الٰہی کی تبلیغ کے سلسلہ میں اور اپنی نبوت کے اظہار کی خاطر چند روز بعد بادشاہ نے ایک عام اجلاس کیا۔ دور دور کے علماء اس میں بلائے گئے۔

سب کے سامنے وہ اوراق پڑھ کر سنائے گئے اور اکبر کی نبوت کا اعلان کیا گیا۔ فیضی نے
سب سے پہلے اس کی تصدیق کی اور کھڑے ہو کر یہ شعر پڑھا ؎

شکر صد شکر کہ خیر البشرے پیدا شد
یک نبی رفت بجایش دگرے پیدا شد

یہ سن کر ملا سے رہا نہ گیا۔ فاروقی خون جوش میں آگیا۔ حق پرستانہ جسارت عود کر آئی۔
گرج کر بولے ؎

حیف صد حیف کہ شر البشرے پیدا شد
آں کہ در دین نبی رخنہ گرے پیدا شد

یہ سنتے ہی حاضرین کے منہ فق ہو گئے۔ چہروں پر ہوائیاں اڑنے لگیں۔ طوطے ہرن ہو گئے۔ سارا جلسہ سکوت کے عالم میں ہو گیا۔ بادشاہ اٹھ کر محل سرا میں چلا گیا اور ملا حاضرین پر للاحیاں پھینکتے ہوئے دربار سے نکل آئے۔ گھر آتے ہی بستر باندھ کر لاہور کی راہ لی۔ لاہور پہنچ کر ان کی بڑی قدر و منزلت ہوئی۔ جامع مسجد کے امام مقرر کر دیئے گئے۔ جب یہ خبر بادشاہ کے کان تک پہنچی تو اس نے فیضی سے مشورہ کیا۔ اس نے صلاح دی کہ ایک محضر بدایوں والوں سے مرتب کرا کر قاضی شہر کے دستخط کرائے جائیں اور ملا کو باندی بچہ تصدیق کر کے حاکم لاہور کو لکھا جائے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ جیسے ہی وہ محضر لاہور پہنچا ملا توران چلے گئے۔ چلتے وقت انھوں نے ایک ہجو نامہ لکھا جو ملا کے سلام کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں ایک سو ایک اشعار ہیں جن میں سے ۳۹ اشعار بدایوں والوں کے متعلق ہیں باقی اشعار میں اکبر بادشاہ اور فیضی وغیرہ کا تذکرہ ہے۔

توران میں اپنے علمی تبحر کی وجہ سے ملا ہاتھوں ہاتھ لئے گئے۔ شاہ توران نے ان کی ستم رسیدگی پہ اظہار افسوس کیا اور اکبر کی ملحدانہ حرکات سن کر سخت برہم ہوا۔ اس طرح اکبر کی بے دینی کی خبر تمام اسلامی ممالک میں پھیل گئی۔ شریف مکہ نے اس کا بھیجا ہوا

سالانہ نذرانہ تک واپس کر دیا۔ تب بادشاہ کی آنکھیں کھلیں۔ ملّا سے اختلاف پیدا کرنے کا نتیجہ معلوم ہوا۔ اپنے اوپر سے کفر کا الزام ہٹانے کی غرض سے ایک بے نقط تفسیر قرآن مجید کی فیضی سے لکھوا کر جس کا نام سواطع الالہام ہے شاہ توران کے پاس اس عریضہ کے ساتھ بھیجی کہ ملّا سے مجھے کوئی پرخاش نہیں ہے۔ وہ مجھے بلا وجہ بدنام کرتے ہیں۔ میں ان کو علمائے ملت سے جانتا ہوں۔ جس صحیفہ کا تذکرہ کرکے انھوں نے میری طرف سے آپ کو بدگمان کیا ہے وہ بغرض ملاحظہ ارسال ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی لکھا کہ اگر ملّا آنا چاہیں تو ہندوستان واپس آ سکتے ہیں۔ ان کی مراعات سابقہ بحال کی جائیں گی۔ ایک رباعی عربی زبان میں لکھوا کر شریف مکہ کے پاس بھجوائی جس کا ترجمہ مندرجہ ذیل ہے :

"بعض لوگ اللہ کو صاحبِ اولاد کہتے ہیں، بعض رسول
کو جادوگر کہتے ہیں۔ جب اللہ اور رسول ہی زبانِ
خلق سے نہ بچ سکے تو میں کیا چیز ہوں۔"

اس رباعی کو پڑھ کر شریف مکہ نے اکبر کو سچا مسلمان سمجھ کر اس کا نذرانہ قبول کر لیا تھا۔ شاہ توران نے سمجھا بجھا کر اپنی ذمہ داری پر ملّا کو ہندوستان بھیج دیا تھا۔ ہندوستان واپس آ کر ملّا تارک الدنیا ہو گئے تھے اور بدایوں میں رہ کر بقیہ عمر تصنیف و تالیف میں گزاری تھی۔ اکبر نے ماہانہ وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔ ملّا کا آخیر زمانہ بڑی عسرت اور تنگ حالی میں گزرا۔ ان کے رفقاء نے ساتھ چھوڑ دیا تھا، کوئی پاس تک نہیں آتا تھا۔ بعض بخوف سلطانی اور بعض اس خجالت سے کہ انھوں نے محضر پر دستخط کئے تھے۔ ملّا نے ان حالات کی طرف ایک خط میں اشارہ کیا ہے جو انھوں نے اپنے دوست سیّد حیات علی سیدپوری کو لکھا تھا۔ جو وظیفہ ان کو ملتا تھا وہ گزر بسر کے لئے ناکافی تھا اس لئے وہ اکثر شاہ ولایت صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی درگاہ کے لنگر خانہ سے مسکینوں کی طرح کھانا لا کر پیٹ کی آگ بجھایا کرتے تھے۔

یہ امر پایۂ تحقیق کو پہنچ گیا ہے کہ ملا عبدالقادر بدایونی نے دو شادیاں کی تھیں۔ پہلی بیوی سے ایک صاحبزادے پیدا ہوئے تھے۔ ان ماں بیٹوں کے انتقال کے بعد انھوں نے دوسری شادی بدایوں میں کی تھی اور خود ہی قطعہ تاریخ لکھا تھا:

چوں مرا از عنایت ازلی — اتصال بماہ چہرے شد
عقل تاریخ کتخدائی را — گفت ماہے قرین مہرے شد

دوسری بیوی کے بطن سے ایک فرزند اور ایک دختر تولد ہوئے تھے۔ فرزند کا انتقال ملا کی حیات ہی میں ہو گیا تھا۔ البتہ صاحبزادی سن بلوغ کو پہنچ کر خیرآباد بیاہی گئی تھیں۔

طبقات الاولیاء میں شیخ سعدالدین بصیر ملتانی بدایونی لکھتے ہیں آپ کی وفات کے بعد منتخب التواریخ منظر عام پر آئی تھی تو ایک تہلکہ مچ گیا تھا۔ ہر شخص کی زبان پر یہ الفاظ تھے: "حق اور صداقت کی روشنی میں ملا نے ایک ایسی تاریخ مرتب کی ہے جس کا کوئی جواب نہیں"۔ جہانگیر بادشاہ کا زمانہ تھا۔ اڑتے اڑتے یہ خبر اس کے کان تک پہنچی تھی، بے حد ناراض ہوا تھا اور آپ کی اہلیہ محترمہ اور خوردسال صاحبزادی کو دربار میں طلب کر لیا تھا۔ جب وہ بچی اس دربار میں حاضر ہوئی تو اس کے ہونٹ ہل رہے تھے۔ (غالباً وہ اپنی سلامتی کے لئے خدا سے دعا کر رہی تھی)

مراۃ عالم میں بختاور خاں مورخ عالمگیری کہتے ہیں کہ بادشاہ نے اندازِ برہمی سے اس بچی سے پوچھا تھا کہ تو کیا کہہ رہی ہے۔ اس نے بے ساختہ جواب دیا تھا "اپنا سبق یاد کر رہی ہوں" ؎

گنہ بود مرد ستمگارہ را — چہ تاواں زن وطفل بےچارہ را

(شیخ سعدی)

بادشاہ یہ سن کر ہنس پڑا تھا اور دونوں کو رہا کر دیا تھا۔ بعض مورخین کہتے ہیں کہ ملا جب توران چلے گئے تھے تب ان کی اہلیہ اور صاحبزادی کو حراست میں لے کر اکبر بادشاہ نے

اپنے روبرو طلب کیا تھا اور اس وقت بھی نے یہ شعر پڑھا تھا۔

تذکرۃ الواصلین میں خان بہادر مولوی رضی الدین بسمل بدایونی لکھتے ہیں کہ مولانا عبدالقادر صاحب طبقۂ علماء و مشائخ و شعراء و امراء عہد اکبری میں سے تھے۔ مولانا صاحب کی طرح سچ لکھنے والا ہم نے کسی مورخ کو سلف سے زمانہ حال تک نہیں دیکھا۔

وفات آپ کی ۲۹ ذیقعدہ ۱۰۰۴ھ ہجری کو بدایوں میں ان کے مکان واقع پتنگی ٹیلہ میں ہوئی تھی۔ نماز جنازہ جامع مسجد شمسی میں قاضی شہر قاضی غلام محمد نے پڑھائی تھی۔ انھوں نے ہی محضر پر دستخط کئے تھے۔ دفن کے وقت بے حد اژدہام آدمیوں کا تھا۔ حکام وقت تک موجود تھے۔ قبر کا کڑا کچا لگایا جا رہا تھا کہ ملا کے ایک شاگرد نے کہا "نجات الرشید میں مخدوم صاحب نے لکھا ہے کہ کڑا کچی اینٹوں کا ہونا چاہئے۔" اتنا کہنا تھا کہ کڑا فوراً نیچے دھنس گیا تھا۔ پھر اسی طرح پکی اینٹوں کا کڑا دوبارہ لگایا گیا تھا مگر وہ بھی بیٹھ گیا تھا۔ تب بمشورہ قاضی شہر کچی اینٹوں کا کڑا لگایا گیا تھا وہ برقرار رہا تھا اور آج تک ہے۔ آپ کے مزار سے اکثر لوگوں کو فیض پہنچا ہے۔

مزار شریف آپ کا بدایوں سے داتا گنج جانے والی سڑک کی جانب شمال شہر سے دو میل کے فاصلہ پر تیج رائے ولد لچھمن کاشتکار کے کھیت واقع موضع عطار پور پرگنہ بدایوں میں ایک چبوترہ پر پختہ واقع ہے مگر حالت بوسیدہ ہے۔ سرہانے چراغدان بنا ہے۔ جانب شرق آپ کے بھائی شیخ محمد فاروقی کی قبر ہے۔ پائیں آپ کی پہلی بیوی اور دونوں لڑکوں کی قبریں ہیں۔ ۱۳۵۱ھ ہجری میں مولوی اکرام عالم صاحب وکیل نے اس مزار کی درستی کرادی تھی۔ اس سے پیشتر بہت خراب حالت میں تھا۔ لیکن اس وقت بھی تمام قبروں کی نمود باقی تھیں۔ میری ناچیز رائے ہے کہ اس مزار کی جب بھی درستی کرائی جائے تو آپ کا یہ شعر لوح مزار پر ضرور کندہ کرادیا جائے ؎

ہر کہ خواہد گو بیا و ہر کہ خواہد گو برو
گیر و دار و حاجب و دربان درایں درگاہ نیست

ڈاکٹر ماجد حسین

زلزلے

قدموں کے نیچے کی زمین کو ہم عام طور پر ساکن تصور کرتے ہیں۔ عالیشان عمارتیں ہم اس پر تعمیر کرتے ہیں۔ عمارت کی بنیاد جتنی زیادہ گہری ہوتی ہے عمارت اتنی ہی مستحکم اور پائدار مانی جاتی ہے۔ اس لئے عام طور پر بلند اور عالیشان عمارتوں کے لئے گہری اور چوڑی بنیادیں رکھی جاتی ہیں۔ قدموں کے نیچے کی زمین اگر اچانک اس طرح لرزنے لگے کہ اس پر کھڑا ہونا مشکل ہو جائے، عمارتوں میں دراڑیں پڑ جائیں اور زمین کے اندر سے گڑگڑاہٹ کی آواز سنائی دے تو ہم خوفزدہ ہو جاتے ہیں۔ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ بچاؤ کے لئے کیا کریں، کہاں پناہ لیں۔

ہماری زمین برابر لرزتی رہتی ہے۔ جدید آلات کی مدد سے معلوم ہوا ہے کہ زمین پر سال آٹھ سے لے کر دس ہزار تک زلزلے آتے ہیں، گویا اوسطاً ہر ایک گھنٹے بعد ایک زلزلہ آتا ہے۔ اصلیت میں زلزلوں کی تعداد اس سے بھی کہیں زیادہ ہے۔ کیونکہ گلوب کے دو تہائی حصے پر پانی پھیلا ہوا ہے اور پانی پر زلزلے ریکارڈ کرنے کے بہت کم مراکز قائم کئے گئے ہیں۔ نیز خشکی پر بھی زیادہ تر علاقوں میں زلزلے ریکارڈ کرنے کے مراکز قائم نہیں کئے جا سکے ہیں۔ خوش قسمتی سے بیشتر زلزلے اتنے کمزور ہوتے ہیں کہ ان کو ہم محسوس نہیں کر پاتے۔ عام طور پر آدمی کو زلزلے کا پتہ اس وقت لگتا ہے جب اس کے گھر کا سامان ٹوٹنے لگتا ہے یا گھر کی اشیاء ایک دوسرے سے ٹکرا کر گڑگڑاہٹ کی آواز پیدا کرتی ہیں۔ زیادہ خطرناک زلزلے کے دوران رکھی ہوئی رکابیاں چٹخ جاتی ہیں، قمقمے اور دیواروں پر ٹنگی ہوئی تصویریں ہلنے لگتی ہیں۔ اگر دیواروں کا پلاستر ٹوٹنے لگے، گھر میں رکھی ہوئی چیزیں اور فرنیچر گرنے لگے، گھڑی کا ٹکٹکن رک جائے،

دروازے زور سے بند ہو جائیں اور دیواروں میں شگاف نظر آنے لگیں تو سمجھ لینا چاہئے کہ شدید زلزلہ آگیا ہے۔ دنیا کے مختلف حصوں میں سال میں درجنوں زلزلے ایسے ہی شدید آتے ہیں۔ بسا اوقات شدید زلزلوں کی زد میں آکر قصبے اور شہر تباہ ہو جاتے ہیں اور بعض زلزلے اتنے تباہ کن ہوتے ہیں کہ چند لمحات میں کسی وبا اور جنگ سے زیادہ آدمیوں کو ہلاک کر دیتے ہیں۔

زلزلہ کا ماسکہ (FOCUS) زمین کے اندرونی حصہ میں ہوتا ہے۔ ماسکہ ہی سے زلزلے کا آغاز ہوتا ہے۔ زلزلے کے حساب کتاب کو آسان بنانے کے لئے ماسکہ ایک ایسا نقطہ تسلیم کر لیا جاتا ہے جسے ہائی پوسنیٹر کہتے ہیں۔ اسی نقطہ یعنی ہائی پوسنیٹر سے زلزلے کی لہروں کا آغاز ہوتا ہے جو بعد میں چاروں طرف پھیل جاتی ہیں اور ہر ایک ریزے کو جنبش دیتی ہیں۔ مرکز سے دور جاتے ہوئے زلزلے کی لہریں بتدریج کمزور پڑ جاتی ہیں۔ ماسکہ کے بالکل اوپر سطح زمین پر زلزلے کی شدت سب سے زیادہ ہوتی ہے اسی مقام پر سب سے زیادہ جانی اور مالی نقصان ہوتا ہے۔ سطح زمین پر زلزلے کے مرکز کو ایپی مرکز (Bpicentre) کہتے ہیں۔

زلزلوں کا مطالعہ ارضیات کے جس شعبۂ علم کے تحت کیا جاتا ہے اسے سیسمولوجی کہتے ہیں۔ سیسمولوجی یونانی زبان کے سیسمو لفظ سے بنا ہے جس کے معنے زلزلے کے ہیں۔

کمزور اور اوسط درجے کے زلزلے عام طور پر ایک جھٹکا دیتے ہیں جس کی مدت چند سیکنڈ اور بسا اوقات ایک سیکنڈ سے بھی کم ہوتی ہے۔ بڑے زلزلوں کی آمد سے پہلے چند معمولی اور کمزور جھٹکے محسوس کئے جاتے ہیں، بعد میں شدید جھٹکے لگتے ہیں جن سے زیادہ تباہی پہنچتی ہے۔ شدید جھٹکے آہستہ آہستہ کمزور پڑ جاتے ہیں اور اس طرح ایک بڑا زلزلہ وقت گزرنے پر چھوٹے زلزلے میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ایک زلزلے کی مدت چند سیکنڈ سے لے کر پورے دن تک ہو سکتی ہے۔ تقریباً ہر ایک زلزلے کے دوران زمین کے اندر سے طرح طرح کی آوازیں سنائی دیتی ہیں جن سے آدمی خوفزدہ ہو جاتے ہیں۔

زلزلے سے پیدا ہونے والی آواز کبھی ابلتے ہوئے پانی کے بلبلوں کی آواز کی مانند، کبھی ریل کی چنگھاڑ جیسی، کبھی ہوا کی سرسراہٹ جیسی اور کبھی بم کے دھماکے کی طرح ہوتی ہے۔ یہ آوازیں کبھی زلزلے کی آمد سے پہلے اور کبھی بعد میں سنائی دیتی ہیں۔

زلزلے کے آغاز کی گہرائی سیسمو گراف (زلزلے کو ناپنے کا آلہ) کی مدد سے معلوم کی جاتی ہے۔ زلزلے سے عمارتوں میں پڑنے والی دراڑوں سے بھی زلزلے کے نقطۂ آغاز اور اس کی گہرائی کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔ اگر مکانوں میں پڑنے والی درزوں کا سطح زمین کے ساتھ زاویہ متعین کرلیا جائے اور ان درزوں سے ۹۰ درجے کا زاویہ ڈال کر سیدھے خطوط کھینچے جائیں تو ان خطوط کا نقطۂ اتصال زلزلہ کا نقطۂ آغاز (ماسکہ) ہوگا۔ زلزلے کے نقطۂ آغاز سے ایک سیدھا خط سطح زمین پر ڈالنے سے زلزلے کے نقطۂ آغاز کی گہرائی بھی معلوم کی جاسکتی ہے۔

زلزلے آنے کی تین اہم وجوہات ہیں:

۱۔ آتش فشاں کا پھٹنا: آتش فشاں کے پھٹنے پر زمین کے اندرونی حصے سے لاوا، گیس، پتھر اور راکھ وغیرہ نکل کر سطح زمین پر آجاتی ہے۔ لاوا اور گیس کے اچانک باہر آنے پر زمین کے اندر موجود گیسوں کا دباؤ کم ہوجاتا ہے۔ اندرونی حصوں میں گیسوں کے دباؤ میں کمی ہونے سے چٹانوں کی پرتوں یعنی قشر ارض میں لہریں پیدا ہوجاتی ہیں جن کے سبب ایک جھٹکا سا محسوس ہوتا ہے۔ آتش فشاں کے نتیجے میں آنے والے زلزلوں کا فوکس عام طور پر بہت زیادہ گہرائی پر نہیں ہوتا۔ البتہ ان سے شدید جانی اور مالی نقصان ہوتا ہے۔

۲۔ زمین کے کسی حصے کا نیچے کی طرف دھنسنا: زمین کے نیچے کا پانی گھلنے والی کمزور چٹانوں کو گھول کر اندر ہی اندر بہت بڑی گپھا بنالیتا ہے۔ ان گپھاؤں کی چھت اچانک گر جانے سے زلزلہ آجاتا ہے۔ ایسے زلزلوں کا ماسکہ سطح زمین کے بہت قریب ہوتا

ہے۔ زمین کے نیچے کی طرف دھنسنے سے آنے والے زلزلے بھی بھاری جانی اور مالی نقصان پہنچاتے ہیں۔

۳۔ زلزلوں کی تیسری وجہ قشر ارض کی چٹانوں میں شکنوں (Folds) اور گسل (Faults) کا پڑنا ہے۔ چٹانوں کی پرتوں میں فریکچر ہونے سے بھی زلزلے آتے ہیں۔ قشر ارض میں فریکچر، گسل اور فولڈ پڑنے سے آنے والے زلزلوں کو ٹیکٹونی زلزلے کہتے ہیں۔ بیشتر زلزلے ٹیکٹونی قسم کے ہوتے ہیں اور یہ وسیع علاقے پر ریکارڈ کیے جاتے ہیں۔ ان کا نقطۂ آغاز مختلف گہرائیوں پر ہوتا ہے۔ بسا اوقات ان سے بے حد جانی اور مالی نقصان ہوتا ہے۔

ایک بڑا زلزلہ آنے سے پہلے عام طور پر پہلے قشر ارض میں خفیف سی جنبش ہوتی ہے۔ اس جنبش کو زلزلہ پیما (سیسموگراف) ریکارڈ کرپاتا ہے۔ چند حساس آدمی بھی ان لہروں کو محسوس کر لیتے ہیں۔ تاہم یہ ضروری نہیں کہ ہر ایک زلزلے سے پہلے معمولی لہریں پیدا ہوں۔ بہت سے زلزلے ان ابتدائی علامات کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں زلزلے کی آمد سے عوام کو آگاہ نہیں کیا جا سکتا۔

زلزلے کی لہروں کو محسوس کرنے میں جانور بہت حساس ہوتے ہیں۔ پالتو جانور مثلاً مرغی، بھیڑ بکری، گائے بھینس اور گدھے گھوڑے زلزلہ آنے سے پہلے بے چین سے ہو جاتے ہیں اور شور مچانے لگتے ہیں۔ مگرمچھ پانی سے باہر نکل کر ریت پر لیٹ جاتے ہیں۔ کیو با میں گھاس میں رہنے والے سانپ زیر زمین اپنے مسکن کو چھوڑ کر حفاظت کے لئے کھیتوں کا رخ کرتے ہیں۔

۱۹۰۲ء میں مئی کے پہلے ہفتہ میں مونٹ پلی آتش فشاں پھٹا تھا۔ اس آتش فشاں کے پھٹنے سے پہلے پالتو جانور بے چین ہو گئے تھے۔ گائیں شور مچانے لگی تھیں اور کتے بھونک کر آدمیوں کے پاس جمع ہو گئے تھے۔ جنگلی جانوروں نے آتش فشاں کے

کے پھٹنے سے مقام کو چھوڑ دیا تھا۔ چڑیاں جنگلوں سے دور اڑ گئی تھیں اور بھاری تعداد میں سانپ رینگ کر بستیوں اور گھروں میں آ گئے تھے۔ سطح ارض میں موجود مساموں اور درزوں سے گزر کر اندر کی گندھک گیس سطح پر آنے لگی تھی۔ اس گیس کا احساس سب سے پہلے جانوروں کو ہوا تھا۔ جانوروں کی قوت سماعت انسانوں سے زیادہ ہوتی ہے اور یوں بھی جانوروں کے کان انسانوں کے مقابلے میں سطح زمین سے زیادہ نزدیک ہوتے ہیں۔

زلزلے کے اثرات

بسا اوقات زلزلے کے اثرات بڑے خطرناک اور تباہ کن ہوتے ہیں۔ زلزلوں کے اثر سے عالیشان عمارتیں اور بستیاں تباہ ہو جاتی ہیں۔ زمین میں شگاف، دراڑیں، شکنیں اور گسل پڑ جاتے ہیں۔ کہیں کہیں زمین کی سطح نیچے کی طرف دھنس جاتی ہے۔ پہاڑوں میں چٹانیں ٹوٹ کر پھسل جاتی ہیں۔ بڑے پیمانے پر لینڈ سلائڈز اور برف شار ہوتے ہیں۔ بہت سے چشموں اور دریاؤں کا پانی عارضی طور پر غائب ہو جاتا ہے اور اور پھر کسی دوسرے مقام پر پھوٹ نکلتا ہے۔ دریاؤں کا بہاؤ اور اخراج درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ساحل پر سمندر کا پانی پھیل جاتا ہے۔

عمارتوں کو زلزلوں سے بہت نقصان پہنچتا ہے۔ عمارتوں کو پہنچنے والے نقصان کی شدت کا انحصار عمارت کی تعمیر، تعمیری وسائل، مٹی کی ساخت، زلزلے کے جھٹکوں کی شدت اور لہروں کے زاویہ پر ہوتا ہے۔ زلزلے سطح زمین پر مرکز (اپی سنٹر) کے آس پاس کی عمارتوں کو زیادہ نقصان پہنچتا ہے۔ نیز اگر مکان کی دیواریں زلزلے کے لہروں کے متوازی ہوں تو نقصان کی شدت اور بڑھ جاتی ہے۔

زلزلے سے ہونے والے نقصان کی شدت کا انحصار بہت حد تک زمین

کی ساخت پر بھی ہوتا ہے۔ زلزلے کی لہریں ملائم اور کمزور چٹانوں کے مقابلے میں سخت چٹانوں میں زیادہ تیزی کے ساتھ گزرتی ہیں۔ ملائم اور کمزور چٹانوں کی پرتوں (مثلاً دریاؤں کی لائی ہوئی مٹی کے میدانوں) میں زلزلے کی لہروں کی رفتار مدھم پڑ جاتی ہے اور کبھی لہریں بالکل ختم ہو جاتی ہیں۔ اس کے برعکس سخت، ٹھوس اور زیادہ کثیف چٹانوں کی پرتوں میں زلزلے کی لہریں تیزی سے گزر کر سطح ارض پر آجاتی ہیں کیونکہ ان سخت چٹانی پرتوں میں لہریں جذب نہیں ہو پاتیں۔ یہی وجہ ہے کہ سخت چٹانوں کے علاقوں میں زلزلوں سے زیادہ جانی اور مالی نقصان ہوتا ہے۔

شدید زلزلے کے وقت عمارتوں کو پہنچنے والے نقصان کی ابتدا چمنیوں کے گرنے، پلاستر چھوٹنے اور دیواروں میں دراڑیں پڑنے سے ہوتی ہے اور بعد میں پوری عمارت ڈھیر ہو جاتی ہے۔ عمارتوں کے اچھے اور برے تعمیری سامان کا بھی نقصان کی مقدار پر اثر پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر اینٹ اور چونے سے تعمیر کردہ عمارت کو مٹی کے بنے مکانوں کے مقابلے میں کم نقصان پہنچتا ہے۔

عمارتوں کے منہدم ہونے کے علاوہ کبھی کبھی آتش دانوں کے ٹوٹنے، تمتوں کے فرش پر گرنے اور بجلی کے تاروں سے آگ لگ جاتی ہے۔ شہروں کی سڑکوں پر عمارتوں کا ملبہ ڈھیر ہو جاتا ہے اور پانی کے نلوں کے پھٹنے سے راستوں میں رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ راستوں میں رکاوٹوں کے سبب فائر بریگیڈ آگ بجھانے میں ناکام ہو جاتے ہیں۔ انھیں حالات کی وجہ سے جاپان میں یکم ستمبر ۱۹۲۳ء کو زلزلے کے پہلے ہی جھٹکے کے بعد ٹوکیو شہر میں ۷۶ مقامات پر آگ لگ گئی تھی۔ یہ آگ ۴۸ گھنٹے لگی رہی جس سے شہر کا تین چوتھائی حصہ جل کر خاک ہو گیا تھا۔

رات کے وقت آنے والے زلزلے زیادہ نقصان پہنچاتے ہیں۔ سوئی ہوئی مخلوق ملبے کے نیچے دب جاتی ہے۔ آتش زنی کے وقت گھبراہٹ کے

عالم میں، زندہ دبے ہوئے لوگوں کو ملبے کے نیچے سے باہر نکالنے میں تاخیر ہو جاتی ہے اور کثیر تعداد میں آدمی ہلاک ہو جاتے ہیں۔ ایسے ہی حالات میں ۱۹۰۸ء میں سسلی کے میسینا شہر میں تراسی ہزار افراد ہلاک ہوئے تھے۔ ۱۹۲۰ء میں چین کے کانسو صوبہ میں زلزلے سے دو لاکھ جانیں گئیں۔ مرنے والوں میں زیادہ تر لوئس (Loess) مٹی کے میدان کی گپھاؤں میں رہنے والے تھے[۱]۔ لوئس گپھاؤں کے گرنے سے بھاری تعداد میں بستیاں ملبے کے نیچے دب گئی تھیں۔ صوبہ بہار میں ۱۹۳۴ء میں ایک زبردست زلزلہ آیا تھا جس کے اثر سے بہار کے بارہ شہروں اور بہت سے دیہاتوں میں شدید جانی اور مالی نقصان ہوا تھا۔ جاپان میں ۱۶۰۴ء سے ۱۹۱۴ء کے درمیان آنے والے زلزلوں میں ایک لاکھ آدمی مارے گئے اور پانچ لاکھ اکیس ہزار مکان تباہ ہوئے۔ ٹوکیو میں یکم ستمبر ۱۹۲۳ء کو آئے زلزلے میں چھیانوے ہزار جانیں گئیں اور سوا چار لاکھ عمارتیں جل کر خاک ہوئیں۔

عمارتوں کے علاوہ زلزلوں سے زیرزمین تعمیرات مثلاً نالیاں، بدرو، گیس اور پانی کے نلوں، بجلی اور ٹیلیفون کے تاروں، پتھر اور لوہے کے پلوں اور ریل کی پٹریوں کو بھی زبردست نقصان پہنچتا ہے۔

سمندری زلزلے

اگر کسی زلزلے کا ماسکہ سطح سمندر کے نیچے ہے تو ایسے زلزلے کو سمندری زلزلہ کہتے ہیں۔ سمندر میں آنے والے زلزلے کو جہازوں میں سفر کرنے والے مسافر محسوس کرتے ہیں۔ زلزلے کی طولانی (Longitudinal) لہروں کے جھٹکے آنے پر جہاز اچانک اوپر نیچے

۱۔ لوئس کے میدان میں مکان لوئس مٹی کے اندر گپھا کی شکل میں کھود لیا جاتا ہے۔ اینٹ یا گارے سے تعمیر نہیں کیا جاتا۔

ہونے لگتا ہے اور پانی میں زبردست موجیں اٹھنے لگتی ہیں۔ زلزلے کی عرضی (Transverse) لہروں کے دوران ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے جہاز کسی زیر آب چٹان سے ٹکرا گیا ہو۔ جہاز میں رکھا ہوا سامان گر جاتا ہے، مسافر لاچار کھڑے ہو جاتے ہیں اور پانی کے نیچے سے آسمان کی طرف کو اٹھتی ہوئی ایک چیخ سنائی دیتی ہے۔ سمندری زلزلے کی لہروں سے سمندروں میں زبردست طوفانی موجیں اٹھتی ہیں جو ساحل پر چڑھ کر آس پاس کے علاقے کو اپنی زد میں لے لیتی ہیں۔ ۱۷۵۵ء میں لزبن شہر میں زلزلے سے پیدا ہونے والی موجوں سے ساٹھ ہزار آدمی ہلاک ہوئے تھے۔ ان موجوں کی اونچائی ۶۸ فٹ تھی۔

زلزلوں کی جغرافیائی تقسیم

سطح ارض پر زلزلوں کی تقسیم مساوی نہیں ہے۔ چالیس فیصدی زلزلے بحرالکاہل کے ساحلوں پر آتے ہیں۔ بحرالکاہل کے اس علاقے میں شدید آتش فشانی بھی ہوتی ہے۔ دنیا کے سب سے گہرے سمندر بھی اسی حصے میں ہیں اور بہت سے اونچے پہاڑی علاقے ان عمیق سمندروں کے پاس واقع ہیں۔ تقریباً پچاس فیصدی زلزلے منطقۂ فریکچر (Fracture Zone) میں آتے ہیں۔ منطقۂ فریکچر کا پھیلاؤ میکسیکو سے بحر اوقیانوس اور بحیرۂ روم سے گزرتا ہوا بحیرۂ کیسپین اور شمالی ہندوستان میں، مغرب سے مشرق کی جانب تک واقع ہے۔ اس منطقہ میں جدید فولڈ پہاڑ (Young Folded Mountains) وسیع نشیب، دھنسے ہوئے حصے اور آتش فشاں موجود ہیں۔

زلزلوں کا دیگر طبعی مظہروں سے تعلق

عرصۂ قدیم سے آدمی اس جستجو میں رہا ہے کہ زلزلوں کے آنے کے اوقات معلوم کئے جائیں تاکہ پیش گوئی کی جاسکے اور جانی مالی نقصان کی شدت کو کم کیا جاسکے۔ آدمی نے

معلوم کرنے کی کوشش کی ہے کہ زلزلے کیا سال کے کسی خاص حصے، چاند کے کسی خاص مہینے اور گھنٹے میں آتے ہیں؟ زلزلوں سے ملنے والے اعداد و شمار سے معلوم ہوتا ہے کہ زلزلے موسم بہار اور موسم گرما میں کم آتے ہیں۔ اس کے برعکس موسم خزاں اور موسم سرما میں آنے والے زلزلوں کی تعداد زیادہ ہے۔ بیشتر زلزلے ماہ نو اور ماہ کامل کے وقت آتے ہیں۔ زلزلے کے جھٹکوں کی شدت اس وقت زیادہ ہوتی ہے جب چاند کی پوزیشن زلزلہ آنے والے مقام کے طول البلد میں ہوتی ہے۔

زلزلوں کا ہواؤں، ہوا کے دباؤ اور بارش سے بھی قریبی تعلق ہے۔ تیز ہوائیں بذات خود خفیف زلزلے پیدا کرتی ہیں۔ بڑے زلزلے عام طور پر موسلا دھار اور شدید بارش کے بعد ریکارڈ کیے جاتے ہیں۔ ہوا کے دباؤ میں اچانک کمی بیشی ہونے سے کمزور پرتوں کے علاقوں میں چٹانیں اپنی جگہ سے سرک جاتی ہیں یا ان میں شگاف اور فریکچر پڑ جاتے ہیں جس سے زلزلے آجاتے ہیں۔ چاند کی قوت کشش سے سمندروں میں مدو جزر کی لہریں پیدا ہوتی ہیں۔ ان لہروں کے اثر سے ساحل کی چٹانوں کی پرتوں کے سلسلے درہم برہم ہو جاتے ہیں۔

زلزلوں سے بچاؤ

انسان ابھی تک زلزلوں پر قابو پانے میں کامیاب نہیں ہو سکا ہے۔ تاہم اتنا ممکن ہو گیا ہے کہ بہت سے زلزلوں کی آمد کے بارے میں پیش گوئی کر کے عوام کو آگاہ کیا جا سکے تاکہ علاقہ مخصوص کے لوگ اپنا بچاؤ کر سکیں۔ آدمی نے ایسی عمارتیں تعمیر کی ہیں جو معمولی اور اوسط درجہ کے زلزلے کے جھٹکوں کو برداشت کر سکتی ہیں۔ زلزلے کی معمولی سے معمولی لہر کا پتہ لگانے کے لئے زلزلہ پیما (سیسمو گراف) بہت سے مقامات پر نصب کیے گئے ہیں۔ جن ملکوں میں عام طور سے زلزلے آتے ہیں (مثلاً جاپان)

ان میں عمارتوں کی تعمیر چند خاص اصولوں کے تحت کی جاتی ہے۔ ایسے ملکوں میں مکانوں کی بنیادیں کافی چوڑی اور گہری رکھی جاتی ہیں۔ نیز مکانوں کی تعمیر میں عمدہ قسم کا سامان لگایا جاتا ہے۔ ان اصولوں کے تحت تعمیر کی جانے والی عمارتوں پر زلزلے کی لہروں کا بہت کم اثر ہوتا ہے اس لئے ایسی عمارتوں کو زلزلہ پروف عمارتیں کہہ سکتے ہیں۔ ایسی عمارتیں اپنے مکینوں کی جان و مال کی بڑی حد تک حفاظت کرتی ہیں۔

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

مرحوم ذاکر صاحب کی تیسری برسی

۳ مئی ۱۹۷۲ء کو مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی تیسری برسی، حسب معمول سادگی سے منائی گئی۔ مرحوم کی قبر پر آجکل تعمیر کا کام ہو رہا ہے، اس لئے اس کے لان پر، پچھلی دو برسیوں کی طرح کوئی جلسہ نہیں کیا جا سکتا تھا، اس لیے لوگوں نے صبح سویرے فاتحہ پڑھی اور مرحوم کے لئے دعائے خیر مانگی۔ شام کو ذاکر حسین میموریل کمیٹی کی طرف سے، جس کے سکریٹری دلی کے قومی رہنما میر مشتاق صاحب ہیں، نئی دہلی میونسپلٹی کے آڈیٹوریم میں ایک جلسہ ہوا، جس کی صدارت لوک سبھا کے اسپیکر جناب گردیال سنگھ ڈھلوں نے کی، مقررین میں پروفیسر محمد مجیب صاحب کے علاوہ مرکزی وزیر آئی کے گجرال اور دلی کانگریس کے صدر رادھا رمن جی تھے۔ ان مقررین نے مرحوم کی شخصیت اور ان کی خدمات پر روشنی ڈالی اور بہترین الفاظ میں انھیں خراج عقیدت پیش کیا۔ ہر ایک نے اپنی اپنی واقفیت کے مطابق ان کی زندگی کے مختلف واقعات بیان کئے، جن سے ان کی عظمت، ان کی شرافت، ان کی انسانیت، مروت اور غیر معمولی ہر دلعزیزی پر روشنی پڑتی تھی۔ پروفیسر مجیب نے فرمایا: وہ ہر ایک کے خیر خواہ تھے، یہاں تک کہ اپنے مخالف کے بھی۔ ہر انسان کو وہ اپنے جیسا انسان سمجھتے تھے، چھوٹوں کا خاص طور پر لحاظ رکھتے تھے، وہ کبھی حکم نہیں دیتے تھے، بات اس طرح کہتے تھے کہ دوسرا ان کا منشا سمجھ جائے، وہ چاہتے تھے کہ کام کرنے والے خود فیصلہ کریں کہ ان کو کیا کرنا ہے۔ ان کے ساتھیوں میں ہر شخص اپنے آپ کو جامعہ کا ذمہ دار سمجھتا تھا اور ذاکر صاحب یہی اسپرٹ پیدا کرنا چاہتے تھے۔ آخر میں مجیب صاحب نے فرمایا:

ان کی گفتگو میں دلچسپی اور کشش اس لئے تھی کہ وہ دوسروں کی پسند کی باتیں کرتے تھے۔ ان پابندیوں کی وجہ سے ان کی شخصیت ایک سانچے میں ڈھل گئی تھی اور وہ سانچہ بہت خوبصورت تھا۔ ہمارا بہترین خراج عقیدت یہ ہے کہ ان کے سانچے میں ہم اپنے آپ کو ڈھالنے کی کوشش کریں۔

ذاکر صاحب کی سوانح حیات کی رسم اجراء

۳ مئی (۱۹۷۲ء) کو مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی تیسری برسی کے موقع پر اُس کتاب (ڈاکٹر ذاکر حسین۔ اے بیلوگرافی) کی رسم اجراء ادا کی گئی جسے پروفیسر محمد مجیب صاحب نے لکھا اور نیشنل بک ٹرسٹ نے شائع کیا ہے۔ اس سلسلے میں وگیان بھون میں جلسہ منعقد ہوا، جس میں دلی کے اہم اور مخصوص حضرات نے شرکت کی، کچھ باہر کے اہل علم بھی نظر آئے، مثلاً مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر عبدالعلیم اور الہ آباد یونیورسٹی کے صدر شعبۂ اردو پروفیسر سید احتشام حسین۔ جلسے کی صدارت پارلیمانی امور کے وزیر جناب راج بہادر صاحب نے اور کتاب کی رسم اجراء مرکزی وزیر تعلیم ڈاکٹر نور الحسن صاحب نے فرمائی۔ نیشنل بک ٹرسٹ کے چیرمین جناب کیسکر صاحب نے افتتاحی تقریر کی۔ اس جلسے میں کل تین تقریریں کی گئیں، پہلی کیسکر صاحب نے کی، اس کے بعد ڈاکٹر نور الحسن صاحب نے اور آخر میں راج بہادر صاحب نے۔ ان تینوں حضرات نے ذاکر صاحب مرحوم کو خراج عقیدت پیش کیا، کتاب کے مصنف پروفیسر محمد مجیب کی اور کتاب کی تعریف کی۔ جلسے سے پہلے اور جلسے کے بعد بہت سے لوگوں نے مجیب صاحب کو مبارکباد دی۔ کیسکر صاحب نے مبارکباد دیتے وقت فرمایا تھا کہ سوانح حیات کی یہ پہلی کتاب ہے جو انتہائی معروضی انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس خوبی کی طرف بعض اخبارات نے بھی اشارے کئے ہیں۔

اردو کے چند مخصوص اخبارات نے جنھیں ذاکر صاحب، مجیب صاحب اور جامعہ ملیہ

سے "خاص تعلق" ہے، ایک من گھڑت خبر پھیلائی ہے کہ اس کتاب کے رسم اجراء کے موقع پر پروفیسر محمد مجیب صاحب نے اپنی تقریر میں یہ فرمایا، وہ فرمایا، اس کے بعد اپنے دل کے پھپھولے توڑے ہیں۔ ان حضرات کی غلط بیانی کی یہ پہلی مثال نہیں ہے، اس سے پہلے بھی اسی طرح کی بے بنیاد باتیں لکھ چکے ہیں اور معافی مانگ چکے ہیں، مگر معافی مانگنے کی سعادت بھی صرف روزنامہ الجمعیۃ کو حاصل ہوئی ہے، صدق جدید اور ندائے ملت اس سے اب تک محروم ہیں۔ دیکھئے توبہ و استغفار کی نوبت کب آتی ہے اور آتی بھی ہے یا نہیں۔

یہ کتاب انگریزی میں ہے اور اس کا ترجمہ نیشنل بک ٹرسٹ ہندوستان کی تمام مسلمہ زبانوں میں شائع کرے گا۔ اردو ترجمے کے لیے خود پروفیسر محمد مجیب صاحب سے درخواست کی گئی ہے۔

سابق خازن کو الوداع، نئے خازن کا خیر مقدم

جناب کرنل بشیر حسین زیدی صاحب کی مدت کار، جو خازن کی حیثیت سے نو سال سے جامعہ ملیہ کی خدمت فرمار ہے تھے، ۳۱ مئی کو ختم ہو گئی اور ان کی جگہ جناب مدحت کامل قدوائی صاحب کا تقرر عمل میں آیا ہے، جنھوں نے ۱۳ مئی سے اپنے عہدے کا چارج لے لیا ہے۔ جامعہ کی انجمن انتظامی اسٹاف نے سابق خازن صاحب کو الوداع کہنے اور نئے خازن صاحب کا خیر مقدم کرنے کے لئے ۱۸ مئی کو ایک استقبالیہ دیا، جس میں اراکین انجمن کے علاوہ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب اور افسران شعبہ نے بھی شرکت کی۔ ناظم انجمن جناب خالد نصیر ہاشمی صاحب نے سابق خازن صاحب کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے فرمایا کہ: "زیدی صاحب کی شخصیت ایک ایسی بارآور شخصیت ہے کہ وہ جس ادارے یا جن اشخاص کے ساتھ منسلک ہو جائے تو بس فائدے اور بھلائی ہی کی توقع کی جاسکتی ہے۔ ان کی تنظیمی قابلیت ضرب المثل ہے اور ہمارے جن ساتھیوں کو ان کے ساتھ

کام کرنے کا موقع ملا ہے، ان کے نزدیک وہ ایک بہترین افسر بھی ثابت ہوئے ہیں، ان کی یادداشت بے نظیر ہے اور معاملات کی تہہ تک پہنچنے میں انھیں کمال حاصل ہے۔ ان کے وسیع اثرات سے بھی جامعہ کو کافی فائدہ پہنچا۔"

نئے خازن جناب مدحت کامل قدوائی صاحب کا خیر مقدم کرتے ہوئے جناب ناظم صاحب نے جامعہ کے نئے مسائل سے، بالخصوص ان مسائل سے جن سے انتظامی اسٹاف دوچار ہے، تعارف کرایا اور ایسی تجاویز پیش کیں جن سے جامعہ کو بھی فائدہ پہنچ سکتا ہے اور کارکنانِ جامعہ کو بھی۔

آخر میں جناب زیدی صاحب اور جناب قدوائی صاحب نے تقریریں کیں۔ زیدی صاحب نے فرمایا کہ جب میں نے جامعہ کے خازن کی ذمہ داریاں سنبھالی تھیں تو اس وقت مجھے مسلم یونیورسٹی کے کاموں کا تجربہ تھا اور مجھے یقین تھا کہ میں بہتر طور پر جامعہ کی خدمت کر سکوں گا، مگر علی گڑھ اور دہلی کے حالات میں بڑا فرق ہے۔ یہاں کی غیر معمولی مشکلات کی وجہ سے میں جیسی خدمت کرنا چاہتا تھا نہ کر سکا، مگر مجھے خوشی ہے کہ میری جگہ ایک ایسے صاحب کا تقرر عمل میں آیا ہے جو امید ہے کہ مجھ سے بہتر طور پر جامعہ کی خدمت کر سکیں گے۔

Regd. No. D-769

The Monthly JAMIA

JAMIA MILLIA ISLAMIA,
NEW DELHI-25.